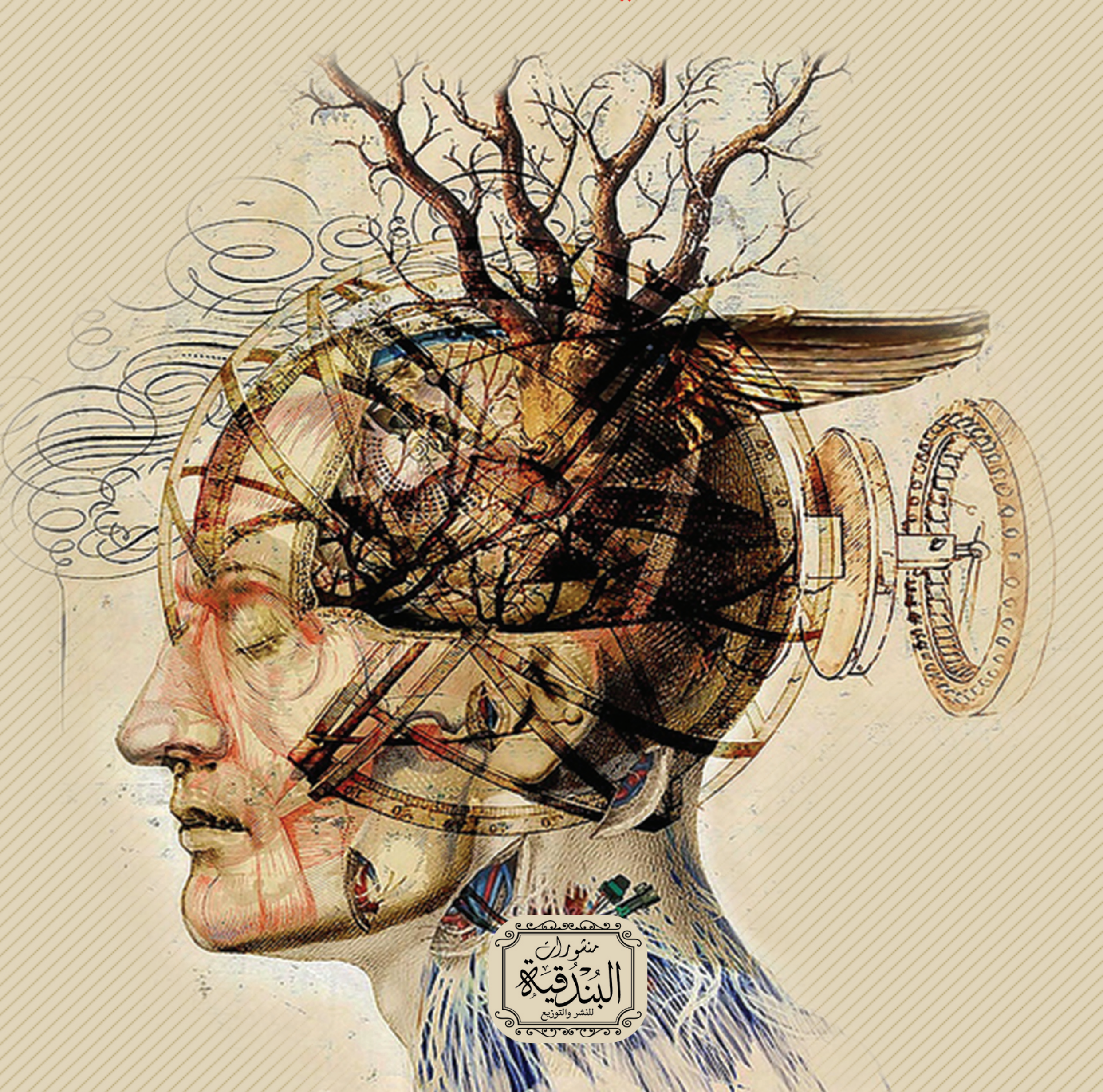
د/ يوسف كرم

العقل و الوجود

دور العقل في إدراك الموجودات



العقل والوجود

دور العقل في إدراك الموجودات

اسـم الكتـاب: العقل والوجود (دور العقل في إدراك الموجودات)

الـمـؤلـف: يوسف كرم

إعداد وتحقيـق: محمد ثابت

الإخراج الداخلي:



الناشر



للنشر والتوزيع

20 شارع جواد حسنى متفرع من شارع قصر النيل - القاهرة

تليفاكس: 0223961698 محمول: 01227717795

email:Elbondokya@gmail.com

رقـم الإيـداع: 2017 / 15083

الترقيـم الدولي: 978-977-5462-15-2

الطبعة الأولى: 2018

العقل والوجود

دور العقل في إدراك الموجودات

يوسف كرم



2018

مقدمة..

أرَّخنا للفلسفة اليونانية، ثم الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، وأخيرًا للفلسفة الحديثة،[1] وكنا كلما صادفنا مذهبًا كليًّا أو رأيًا جزئيًّا عقّبْنا عليه بالتأييد أو التفنيد؛ إذ إننا نعتقد أن مؤرخ الفلسفة فيلسوف أيضًا، وأنه لا يليق به أن يضع نفسه موضع الببغاء، فيقصر مهمته على حكاية أقوال الفلاسفة دون عناية بتدبرها والحكم فيها. بَيْدَ أنّ تعقيبنا كان يجيء مقتضبًا؛ لأننا كنا بسبيل التأريخ أولاً. ففي هذا الكتاب نعالج المسائل لذاتها محاولين الكشف عن وجه الحق فيها. وعنوانه يؤذن بأننا نقدم دراسة العقل، كما يقدم العامل امتحان الآلة قبل الشروع في استخدامها. ولسنا نزعم أن هذا الترتيب واجب؛ فإن الناس جميعًا يصدقون عقلهم وحواسهم بادئ ذي بدء، وللفيلسوف المؤمن بصدق العقل والحواس أن يجاريهم فيقتحم المنطق ويثنّي بالفلسفة الطبيعية مرجئًا نقد المعرفة إلى مكانه المنطقي الذي هو علم ما بعد الطبيعة أعم العلوم والمختص مِنْ ثَمَّة بالفحص عن أعم المسائل.

لكن كل مطلع على الفلسفة يعلم أن مسألة المعرفة هي المحور الذي تدور حوله مسائل الوجود، بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعًا للحل

---

(1) فكلما عرضنا لآراء الفلاسفة في هذا الكتاب اقتصرنا على إيجازها أو الإشارة إليها ما دام تفصيلها معروضًا في تلك الكتب. وكلما أحلنا إلى هذه الكتب رمزنا إليها هكذا: «ف ي» للكتاب الأول، «ف و» للكتاب الثاني، «ف ح» للكتاب الثالث.

المرتـضى لمسـألة المعرفـة، ففـي تقديـم هـذه المسـألة إظهـار للأسـباب الأولى التـي حـدت بـكل فيلسـوف عـلى سـائر آرائـه.

لمّـا كانـت المعرفـة الإنسـانية تتألـف مـن مـدركات تمثـل الأجسـام، أيْ مظاهرهـا المحسوسـة مكتسـبة بالحـواس الظاهـرة ومختزلـة في المخيلـة، ومـن مـدركات مجـردة عـن كل عـرض محسـوس ومكتسـبة بمـا يسـمى بالعقـل، وكان الفلاسـفة متفقـين إجـمالاً عـلى أن المعرفـة العقليـة (عـلى تضاربهـم في طبيعتهـا وقيمتهـا) أعـلى مـن المعرفـة الحسـية وحاكمـة عليهـا؛ انتهـت مسـألة المعرفـة إلى أن تكـون مسـألة العقـل.

فـإذا أردنـا أن نعـرف العقـل ريثـما نقبـل عـلى دراسـته بالتفصيـل، قلنـا إنـه قـوة في الإنسـان تـدرك طوائـف مـن المعـارف اللامادية. يـدرك العقـل أولاً ماهيـات الماديـات، أيْ كنههـا لا ظاهرهـا،[1] ويـدرك ثانيًـا معـاني عامـة: كالوجود، والجوهـر والعـرض، والعِلّيَّـة والمعلوليـة، والغايـة والوسـيلة، والخـير والـشر، والفضيلـة والرذيلـة، والحـق والباطـل. ويـدرك ثالثًـا علاقـات أو نسـبًا كثـيرة: كالعلاقـة بـين أجـزاء الـشيء الواحـد، وعلاقـات الأشـياء فيـما بيْنهـا، وعلاقـات المعـاني التـي ذكرناهـا الآن، والعـدد والترتيـب. فهـذه المـدركات غـير ماديـة، فـلا ينفـذ الحـس إليهـا بحـال. وليسـت العلاقـة أو النسـبة موجـودًا واقعيًـا، وإنمـا الموجـود طرفاهـا، فإدراكهـا إدراك معنـى غـير مادي. ويـدرك العقل رابعًـا مبادئ عامـة في كل علـم علـم وفي العلـوم إجـمالاً، وليـس في التجربـة شيء عـام. ويدرك خامسًـا وجـود موجـودات غـير ماديـة، كالنفـس واللـه وخصائصهـا الذاتيـة، وذلـك بالاسـتدلال بالمحسـوس عـلى المعقـول أو بالمعلـول عـلى البـادي للحـواس

---

(1) العقل يدرك الصورة بأن يأخذها أخذًا مجردًا عن المادة من كل وجه بما يصلح أن يقال على الجميع.

العقل يدرك الأمر الباقي الكلي.. ويدركه بكنهه لا بظاهره (ابن سينا: النجاة).

على العلة الخفية عليها. وسادسًا بالاستدلال أيضًا يؤلف الفنون والعلوم، مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية.

ولقضية العقل وجهان: أحدهما وجوده، والآخر قيمة إدراكه إذا كان موجودًا. والأصل في الوجه الأول أن فريقًا مهمًا من الفلاسفة يذهبون إلى أن الحواس الظاهرة والمخيلة هي وسائلنا الوحيدة للمعرفة، وأن ما يسمى بالعقل إن هو إلا جملة أفعال ترجع إليها.

هؤلاء يُدعون بالحسيين أو التجريبيين متى دار الكلام على المعرفة، وبالماديين متى دار على الوجود، وذلك لقولهم: لا وجود لغير المادة، ولا معرفة دون الإحساس، ويُدْعَون أيضًا بالاسميين أو اللفظيين لقولهم: ما المعاني إلا أصوات في الهواء، أيْ أسماء أو ألفاظ وحسب.

وهم أميل إلى تسمية العقل بأسماء ذات دلالة واسعة غامضة قد تمتد إلى المعرفة بأسرها، فيقولون بالفرنسية: Entendement.

وبالإنجليزية: Mind, spirit Understanding.. مما يقابل قولنا: «الذهن» على حد تعريفه بأنه: «قوة للنفس تشمل الحواس (الظاهرة والباطنة).[1] وطبيعي أنه لو صح مذهبهم لعاد البحث في مسائل الوجود إلى تحليلها للكشف عن كيفية تكوينها من الصور الخيالية والعادات النفسية، أيْ عادت الفلسفة كلها إلى مسألة المعرفة. وقد حدث هذا فعلاً من جانبهم، وكان محتومًا أن يحدث بِناءً على مبدئهم. لذا كان أول ما عنينا به إثبات وجود العقل بإثبات أصالة أفعاله ومغايرتها لأفعال الحواس، وكان هذا موضوع الباب الأول.

---

(1) تعريفات الجرجاني. ويضيف قوله: «معدة لاكتساب العلوم». ويقول في تعريف آخر: «الذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر». أيْ بالاستدلال، ولا ضرورة لالتزام هذا القيد.

ما نكاد نضع هذه النتيجة حتى يبرز لنا الوجه الآخر لقضية العقل، ذلك أن العقل قد يكون موجودًا ثم يكون أداة غير صالحة للإدراك، فهل باستطاعته الوصول إلى اليقين، أو هو مضطر لتعليق الحكم والتزام الشك؟ هذه مسألة عامة مبدئية تتخصص في ثلاث مسائل:

الأولى: هل باستطاعة العقل أن يبرر يقينه بإدراكه؟

الثانية: هل باستطاعته أن يبرر اليقين بإدراك الحواس؟

الثالثة: هل باستطاعته أن يجاوز دائرة الوجود الطبيعي إلى ما بعد الطبيعة؟

في هذه المسائل نلقى الحسّيين بأدلتهم، ونلقى بنوع خاص طائفة من الفلاسفة نسميهم «التصوريين»؛ لأنهم يدعون أن الإدراك أيًّا كان إنّما يقع على التصورات الماثلة في الذهن، كما يحدث في الأحلام، لا على موضوعات متمايزة من التصورات، وأن تصديقنا بوجود الأجسام بقيمة المعاني والمبادئ العقلية إن هو إلا تَوَهُّم، ومن باب أولى التصديق بالروحيات.

وقد اصطنع الحسّيون هذا المبدأ التصوري، واتحدوا مع أصحابه، فأجابوا جميعًا على المسائل الثلاثة بالنفي. وهذا موقف خطير للغاية يقضي على الفلسفة كعلم للوجود.

ونحن ننحاز إلى وجهة الإثبات، ونبين أن قوانا العارفة آلات صالحة للإدراك صادقة بالرغم مما تقع فيه أحيانًا من أخطاء، وأن هناك حقائق لا يتطرق الشك إليها: منها أولية بيّنة بنفسها، ومنها كسبية يتبرهن اليقين بها بالأولية، فتستطيع المضي في الفلسفة، ومعالجة المسائل الوجودية.

هذه المسائل منها عامة ومنها خاصة. المسائل العامة نجد مكانها في هذا الكتاب، وهي تدور على معنى الوجود بالإطلاق، وعلى الأمور التي تلحقه

بهذا الاعتبار، فنلحق كل موجود وتدخل في تفهم حقيقته، مثل الجوهر والعرض، والقوة والفعل، والعلة الفاعلية والعلة الغائية. وتؤلف المسائل الخاصة كتابًا آخر: «الطبيعة وما بعد الطبيعة»، ونقسمه إلى قسمين: أحدهما يضم مسائل الوجود الطبيعي، فيفحص عن تركيب الكائن المادي إجمالاً، ثم عن خصوصياته وهي الكائنات الحية نامية وحاسة وناطقة. والقسم الآخر يرتفع إلى الله علة الوجود الطبيعي، ويحاول تعرّف ذاته، وفسخ الإشكالات التي أثارها الحسّيون والتصوريون بشأن إمكان البرهنة على وجود الله، وإمكان إضافة صفات إلى الذات الإلهية. وبعد الفلسفة النظرية تجيء الفلسفة العملية أو فلسفة الأخلاق، نتناولها في كتاب ثالث نسميه: «الأخلاق الإنسانية»، للدلالة على أن للإنسان أخلاقًا لائقة به، مغايرة للأخلاق التي توحي بها الطبيعة الحيوانية الخاضعة للذة الجسمية والمنفعة المادية. وعلى هذا الوجه نعرض مذهبًا تامًّا يتسم باليقين والإيمان، ومن دونهما لا حياة للإنسان بما هو إنسان.

وإذا سُئلنا عن اسم هذا المذهب وعن مصدره، قلنا: إنه المذهب العقلي[1] Intellenctualisme . ولكن المذهب العقلي المعتدل Modetre يؤمن أيضًا بالوجود ويقدر تعلقه عليه. ثم قلنا إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية وصاغ تعريفاتها واستخرج نتائجها، وإن الفلاسفة الإسلاميين، وبخاصة ابن سينا وابن رشد، قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين. فنحن نعود إلى هؤلاء جميعًا، ونؤيد شروحهم وأدلتهم، ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين. لقد تنوسيت تلك التعاليم القديمة

(1) ويدعى أيضًا Rationalisme مع هذا الفارق وهو أن هذا اللفظ كثيرًا ما يستخدم للدلالة على الاعتداد بالعقل ضد الدين، وليس هذا هو المعنى الذي نقصد إليه.

وطال عليها النسيان، أو صارت تُروى لمحض التأريخ دون اعتقاد لها بقيمة فكرية وحقيقة وجودية، لا بل مع اعتقاد أن الآراء الحديثة قد نسختها، كما نسخ العلم الحديث العلم القديم، ونسخ كل حديث كل قديم فيما يقال، فعسى أن يقتنع قارئ هذا الكتاب بأن الحق مكنون في هذا القديم الذي نبعثه.

الباب الأول

وجود العقل

الفصل الأول

التصور الساذج

(1) المعنى المجرد الكلي

نفتتح القول إذن بإثبات مغايرة الأفعال العقلية للأفعال الحسية. ومتى ثبتت هذه المغايرة ثبتت أصالة العقل، وثبت له وجود خاص، من حيث إن كل فعل فله بالضرورة فاعل معادل له. ونقصد بالأفعال العقلية على وجه التحديد الأفعال الثلاثة المعروفة في المنطق بالتصور الساذج والحكم والاستدلال (بنوعيه من قياس واستقراء). ومعلوم أن التصور الساذج -أيْ البسيط- سُمي كذلك بالنسبة على الحكم والاستدلال؛ فإنه محض إدراك معنى ما، كالعلم والإنسان والمثلث والفضيلة، بينما هما إدراك بإثبات أو نفي يجمعهما تحت اسم التصديق. وعلى هذه الأفعال يدور هذا الباب الأول.

المعنى يمثل ماهية الشيء المدرَك، أي طبيعته دون تمثيل لما تبدو فيه الماهية أو الطبيعة من الأعراض. ويحصل عليه العقل بتجريد الماهية عن المادة الشخصية وعن الأعراض الملازمة للمادة، كالمقدار واللون والصوت والرائحة والطعم والحرارة والبرودة.

ولمّا كانت الماهية الممثلة في المعنى مجردة هكذا عن كل ما يخصص الوجود

الواقعـي؛ فـإن العقـل يتصـور إمـكان تحققهـا في مـا لا نهايـة لـه مـن الأفـراد، ولـو لم تعـرض عليـه التجربـة سـوى فـرد واحـد لماهيـة واحـدة. وبهـذا الاعتبـار يقـال للمعنـى المجـرد إنـه كلي، ويقـال لأفـراده إنهـا جزئيـات لأنهـا بمثابـة أجزاء لـه. وواضـح أن التجريـد سـابق عـلى تصـور الكليـة؛ لأن المعنـى إنّمـا يطلـق عـلى كثيريـن لكونـه غـير متضمـن لـشيء مـما يعـين ويخصـص في الواقـع.

وهـذه الملاحظـة عـلى جانـب عظيـم مـن الأهميـة، وهـي تقتضينـا ألا نقـول «المعنـى الـكلي» إلا حيـث تكـون الكليـة مقصـودة فعـلاً، وأن نقـول «المعنـى» أو «المعنـى المجـرد» حيـث نقصـد الماهيـة فقـط، أي المفهـوم دون الماصـدق، فنرفـع لبسًـا كان مثـارًا للخطـأ عنـد كثيريـن مـن الفلاسـفة.

والتجريـد عـلى هـذا النحـو أسـاس «العلـم» الـذي هـو وصـول العقـل إلى معنـى الـشيء، ومتـى وصـل العقـل إلى معنـى الـشيء فقـد عرفـه بعلتـه، أيْ أدرك علـة تكوينـه وعلـة خصائصـه وعلـة أفعالـه. ولمّـا كانـت الماهيـة الممثلـة في المعنـى المجـرد ثابتـة، كان العلـم بهـا ثابتًـا لا يلحـظ تغـير الأعـراض ولا يتغـير بتغيرهـا، فـضرورة العلـم لازمـة مـن ضرورة الماهيـات. وتبعًـا لذلـك لا يكـون العلـم إدراك الجـزء بمـا هـو جـزئي حاصـل عـلى كـذا وكـذا مـن الأعـراض التـي تميـزه مـن سـائر أفـراد نوعـه، بـل يكـون العلـم إدراك الـكلي، عـلى حـد القـول المأثـور عـن أرسـطو وأتباعـه، أيْ إدراك الماهيـة المجـردة التـي هـي كليـة بالقـوة مـن جـراء تجردهـا، وتصـير كليـة بالفعـل متـى التفـت العقـل إلى جزئياتهـا الحقيقيـة والممكنـة.

ويتفـاوت التجريـد عـلى ثـلاث درجـات: في الدرجـة الأولى يتنـاول العقـل الـشيء المـادي كـما هـو ماثـل في الصـورة الخياليـة، فيجـرده عـن أعراضـه المحسوسـة بالفعـل، كمقـداره وشـكله ولونـه وحرارتـه.. إلى غـير ذلـك مـما هـو خـاص بشـخصه لا بماهيتـه ونوعـه، مثلـما نجـرد صـورة زيـد عـن أعراضـه التـي مـن هـذا القبيـل فنحصـل عـلى معنى الإنسـان. بعـد هـذا التجريد يبقـى المعنى

مشتملاً على مادة مخصوصة داخلة في حقيقة الماهية؛ فإن الإنسان يوجد حتمًا في لحم وعظم، لكنها مادة معقولة إجمالاً، أي مجردة عن الأعراض. وهكذا الحال في سائر الكائنات الطبيعية، نتصور كلاًّ منها في المادة التي تخص ماهيته لكن مجردة مجملة، والكائنات المتصورة على هذا النحو هي موضوعات العلم الطبيعية.

وفي الدرجة الثانية يتناول العقل هذه الموضوعات، فيجردها عن المادة المخصوصة المجردة أو الإجمالية، فتبقى لديه المادة على العموم، وهي التي لمّا جُردت على المادة المحسوسة شخصية وإجمالية لم تعد محسوسة، بل أضحت معقولة فقط، تتصور أبعادًا وأشكالاً، أيْ خطوطًا وسطوحًا وحجوما دون أيّ عرَض من أعراض الكائنات الطبيعية، فيحصل العقل بذلك على معنى الكمية المتصلة وينشأ علم الهندسة، ثم يحصل على معنى الكمية المنفصلة أو العدد، وذلك بالتمييز بين كميات متصلة مختلفة والجمع بينها، أو بقسمة الكمية المتصلة والجمع بين الأقسام، وينشأ علم الحساب الذي هو أكثر تجرّدًا من الهندسة لعدم تعلق الأعداد بالمكان كتعلق الأبعاد والأشكال، وأخيرًا يحصل على معنى الكمية إطلاقًا، وينشأ علم الجبر الذي هو أكثر تجرّدًا من الهندسة والحساب.

وفي الدرجة الثالثة يجرد العقل الشيء عن المادة المعقولة أيضًا، فلا يبقى لديه سوى معنى الموجود، وهو معنى غير متعلق بالمادة بالذات؛ إذ قد يكون الموجود جسمًا وقد يكون روحًا. كذلك يلحظ العقل بعض معانٍ توجد تارة في مادة وتارة في غير المادة: كالجوهر والعرض والكيفية والإضافة والقوة والفعل والكلي والجزئي والعلة المعلول والغاية والوسيلة، فيعلم العقل أنها تلحق الموجود من حيث هو موجود لا من حيث هو جسم طبيعي أو رياضي، ويحصل بذلك على موضوعات ما بعد الطبيعة.

فالتجريد واسطة الاتصال بين العقل والوجود، وفيه ضمان موضوعية العلم وحقيقته. والفلاسفة الذين ينكرون العقل ويحاولون الاكتفاء بالحس (مثال هوبس لوك وهيوم ومل وسبنسر) ولا يستطيعون تسويغ العلم الذي يدور على الماهيات المجردة والقوانين الكلية، بينما الحس لا ينال سوى الجزئيات. والفلاسفة الذين يؤمنون بالعقل وينكرون هذا التجريد (أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز وسبينوزا وكنط)، لا يستطيعون تعيين العلة الحقة للمطابقة بين العقل والأشياء.

(2) المذهب الحسي والمعنى

ينكر الحسيون وجود معانٍ في أذهاننا، ويبنون هذا الإنكار على اعتبارين: أحدهما أنه لمّا كان كل موجود حسيًّا، كانت معارفنا إما إحساسات أو راجعة إلى إحساسات. والاعتبار الآخر أن المعنى الكلي تَصوُّر متناقض يلغي عَجُزه صدره؛ إذ إن الكلية تمنع عن المعنى التعين، بينما كل موجود وكل تصور فهو معين حتمًا. هل نستطيع تصور إنسان لا هو أبيض ولا أسود ولا أصفر ولا أحمر، ولا هو طويل أو قصير، ولا هو كذا أو كذا مما يسمى بالأعراض؟ هل نستطيع أن نتصور حركة متمايزة من الجسم المتحرك ولا هي سريعة ولا بطيئة، ولا مستقيمة ولا منحنية؟ هل نستطيع أن نتصور مثلثًا لا يمثل نوعًا من أنواع المثلثات ويشملها جميعًا؟ ويقاس على ذلك سائر المعاني التي لها التجرد والكلية.

غير أنهم يجدون أنفسهم مضطرين للإقرار بما يشبه المعنى المجرد الكلي، فيحاولون تفسيره ابتداءً من الحسي، فيقولون إنه صورة تكتسب بالانتباه على الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئي، وهذا هو التجريد عندهم، فنحصل على صورة ناقصة تحوي بعض

خصائص الشيء دون بعض. وندل على هذه الصورة بلفظ، فنخلق بينهما علاقة عرفية يكون من أثرها أنه كلما سمعنا اللفظ أو قرأناه بدت في ذهننا صور أشياء حاصلة على تلك الخصائص، وهذه هي الكلية عندهم، تتسع أكثر فأكثر بتناقص عدد الخصائص المستبقاة في الصورة على ما تشير إليه كتب المنطق حين تعين العلاقة بين المفهوم والماصدق. ومن الحسّيين مَن يعترف للذهن بفاعلية ذاتية في المضاهاة بين الخصائص والانتباه إليها، ومنهم من يرى أن الذهن منفعل وحسب، وأن تكرار الإحساس أو شدته تبرز الخصائص المشتركة وتفرض الانتباه على الذهن، فتحدث الصورة حدوثًا آليًّا. والحسيون المعاصرون يؤيدون تفسيرهم للتجريد بتلك «الصور المركبة» التي حصل عليها «جالثون» حوالي سنة 1880؛ إذ وضع في فانوس سحري بضع ميداليات تمثل كليوباترا ووجّه الضوء إلى موضع واحد، فظهرت صورة هي متوسط الميداليات. وكذلك صنع بميداليات تمثل إسكندر الأكبر، وبصورة شمسية تمثل أفراد إحدى الأُسَر، فكانت هذه التجارب دليلاً ماديًّا على ترسخ المشابهات وتلاشي الفوارق.

(3) المعنى والصورة

نقسّم ردنا على هذه الأقوال إلى قسمين: الأول مقارنة بين المعنى والصورة، والثاني مقارنة بين المعنى واللفظ. ونبدأ بالكلام على الصورة المركبة، فنقول: إن الحصول على صورة من هذا القبيل يقتضي أن تكون الصور الجزئية قليلة العدد شديدة التشابه، فإذا حُذفت إحداها أو أضيفت أخرى تعدّلت الصورة الناتجة عنها. فالصورة المركبة صورة متوسطة للصور الجزئية المستخدمة في إنتاجها، ولها فقط؛ وهي لا تعتبر مشتركة في الحقيقة إلا بالقياس إلى الصور الجزئية الحادثة هي عنها، وبالقياس إلى الذي يعرف هذه الصور الجزئية. أما إذا لم نعرفها، فالصورة المركبة تكون بالقياس إلينا صورة جزئية معينة

بأعـراض خاصـة كواحـدة مـن تلـك الصـور؛ إذ إنهـا إنمّـا تمثـل الملامح المحسوسـة لطائفـة مـن الموجـودات معينـة. وعـلى ذلـك يسـتحيل الحصـول عـلى صـورة مركبـة إذا مـا تباعـدت المشـابهات المحسوسـة بـين أصنـاف النـوع الواحـد، ومـن بـاب أولى بـين أنـواع الجنـس الواحـد: كيـف نحصـل عـلى صـورة متوسـطة للإنسـان باسـتخدام صـور الأصنـاف البشريـة مـن أبيـض وأسـود وأسـمر وأصفـر وأحمـر؟ عـلى أيّ شـكل يظهـر فيهـا الـرأس والعينـان والأنـف والشـفتان والقامـة؟ إن كل أولئـك يظهـر عـلى شـكل مشـوه لمميـزات كل صنـف.

وكيـف نحصـل عـلى صـورة متوسـطة للحيـوان باسـتخدام صـور الأنـواع الحيوانيـة، كالإنسـان والقـرد والأسـد والثـور والفـرس والحـوت والخفـاش والقـط... إلـخ؟ وكيـف نحصـل عـلى صـورة متوسـطة للمثلـث أو اللـون أو لغـير ذلـك مـن الأجنـاس؟

هـذا فضـلاً عـن أن الصـورة المركبـة أيًّـا كانـت هـي صـورة محسوسـة، فـلا يمكـن أن تتكـرر بالـذات في كثيريـن، بينـما المعنـى ينطبـق بالـذات عـلى عـدد لا يُحـصى مـن الأفـراد. قـال ابـن سـينا (في كتـاب النجـاة): «إن الحـس لا ينـال الإنسـان المقـول عـلى كثيريـن، وكذلـك الخيـال؛ فإنـك أيّ صـورة أحضرتهـا في التخيُّـل أو في الحـس الجسـماني، لم يمكنـك أن تُـشرك فيهـا سـائر الصـور الشـخصية؛ لأن مـا يرتسـم في الحـس أو الخيـال يكـون مـع عـوارض مـن الكـم والكيـف والأيْـن والوضـع غـير ضروريـة في الإنسـانية ولا مسـاوية لهـا». وقـال أيضًـا: «ليـس يمكـن في الخيـال البتـة أن يتخيـل صـورة هـي بحـال يمكـن أن يشـترك فيهـا جميـع أشـخاص ذلـك النـوع (أيْ الممثـل بالصـورة)؛ فـإن الإنسـان المتخيـل يكـون كواحـد مـن النـاس». وهكـذا نعتقـد أننـا قـد فرغنـا مـن أمـر الصـورة المركبـة وأبطلنـا استشـهاد الحسّـيين بهـا.

عـلى أننا نسـلم بوجود الصورة المشـتركة في مخيلتنا ومخيلـة الحيوان الأعجم، يـأتي اشـتراكها مـن غموضهـا واقتصارهـا عـلى خطـوط عامة قليلـة التعيـين، وإنما

يمكـن ذلـك؛ لأن الخيـال قـوة حيـة لا جامـدة، وأن الإدراك فعـل معنـوي لا مـادي فيحتمـل التعيـن. وإذا عدنـا إلى التفـاوت في أنفسـنا، وجدنـا أن المعرفـة تتـدرج مـن العـام إلى الخـاص: ففـي دائـرة المعرفـة الحسـية نذكـر أننـا إذا رأينـا شـيئًا عـن بُعـد، فإننـا نـدرك كونـه جسـمًا قبـل كونـه حيوانًـا، وكونـه حيوانًـا قبـل كونـه إنسـانًا، وكونـه إنسـانًا قبـل كونـه هـذا الشـخص المعـين. ويلاحـظ أرسـطو في مطلـع كتـاب «السـماع الطبيعـي» -تأييـدًا لهـذه القضيـة- أن الأطفـال يميـزون بـين الإنسـان واللاإنسـان قبـل أن يميـزوا بـين إنسـان وآخـر، ويدعـون كل رجـل أبًـا وكل امـرأة أُمًّـا قبـل أن يُفـردوا الأب والأم الحقيقيـين عـن باقـي الرجـال والنسـاء. وكذلـك الحـال في دائـرة المعرفـة العقليـة؛ فـإن العقـل يـدرك الماهيـات في أول الأمـر إدراكًا إجماليًّـا، ثـم يخصـص هـذا الإدراك ويسـتكمله بتحليـل الأشـياء إلى عناصرهـا أو خواصهـا، أيْ بتجريـدات متتاليـة.

فحـين نقـول إن التصـور السـاذج إدراك الماهيـة، لا نقصـد أن العقـل ينفُـذ فـورًا إلى صميـم الأشـياء ويبلـغ دفعـة إلى خصائصهـا الجوهريـة. إننـا لا نزعـم للعقـل الإنسـاني مثـل هـذه المقـدرة، بـل لا نخـشى أن نعلـن أنـه لا يصـل أبـدًا إلى ماهيـات الماديـات ولا يكشـف عـن فصولهـا النوعيـة، فـلا يحدهـا الحـد الـذي يشـترطه المنطـق في العلـم الكامـل، اللهـم فيـما سـوى الماهيـة الإنسـانية التـي نعـرف أن النطـق فصلهـا النوعـي. ولعجـز العقـل عـن حـد الماديـات فإنـه يقنـع برسـمها أيْ بتعريفهـا تعريفًـا تجريبيًّـا وصفيًّـا بأعـراض خارجـة عـن الماهيـة دالـة عليهـا مميـزة لهـا مـما عداهـا باجتماعهـا لهـا دون غيرهـا. كـما نشـاهد في علومنـا الطبيعيـة حيـث تعـرف العنـاصر الكيميائيـة بوزنهـا وألفتهـا وآثارهـا، وتعـرف النباتـات والحيوانـات بالهيئـة الخارجيـة والتكويـن الداخـلي ونـوع الغـذاء.. ومـا إلى ذلـك. فليسـت المعـاني سـواء في كـمال التصـور، ولكنهـا تتفـاوت: فمنهـا الغامـض والواضـح، ومنهـا المختلـط والمميـز.

الفارق الجوهري بين المعنى والصورة المشتركة، أو بين الحد والرسم، هو أن الصورة تشتمل على أعراض الشيء وأجزائه كما تبدو للحواس وحسب، وأن المعنى يتضمن علة الخصائص التي يمثلها. فحين نحد الإنسان بأنه حيوان ناطق، نحن نعلم أن الحيوانية والنطق علة جميع أفعاله وجميع خصائصه، كالحرية والأخلاق والدين واللغة والعلم والفن والاجتماع، فإن أولئك جميعًا راجعة إلى النطق لازمة عنه. وحين نعدد عناصر الصورة المشتركة للإنسان، فنقول إنه جسم حي حاس غير ذي ريش ولا وبَر يمشي على قدمين رأسه مرتفع إلى أعلى، نجد أننا نجمع عناصر محسوسة بعضها إلى بعض، ولا نعلم علة وجود هذه العناصر للإنسان. بل حين نُعرّفه بالخصائص المعقولة اللازمة عن النطق دون النطق نفسه، فلا يكون تعريفنا إلا رسمًا كالرسم الجامع للعناصر المحسوسة، ولا يصير حدًّا إلا بذكر النطق أولاً باعتباره الخاصية الأساسية المقومة للماهية المعبرة عما «هو» الإنسان والمفسرة لجميع خصائصه؛ لأنها هي العلة في كون الإنسان إنسانًا وكون هذه خصائصه. والأمر كذلك في الصورة المشتركة للساعة أو القاطرة أو الطائرة أو غيرها من الآلات؛ فإن الحيوان الأعجم يتصورها، ويتصورها الإنسان الجاهل حقيقتها، ولكن علة وجود أجزائها وعلة اجتماعها لا تُدرَك إلا في معنى الساعة وهو أنها آلة لقياس الزمن، أو في معنى القاطرة أو في معنى الطائرة، وهذه المعاني معقولة غير محسوسة.

فإذا كنا قد سلمنا أن الإنسان لا يتبين المعنى المعقول في الماديات، فقد كان مرادنا التبين الصريح، وما نزال ندعي أن الإنسان يتبين الماهيات المادية نوعًا من التبين، مستشهدين بالتجربة التي تُرينا الحيوان الأعجم يستظل بالشجر، ويأكل العشب والثمر، وينتفع بغير ذلك من الأشياء، ثم لا يستعيض عما يفوته منها، ولا يحدث أيّ أثر إيجابي فيما حوله. بينما الإنسان

يستنبت الشجر والعشب ويستخدم الأشياء وخصائصها على وجوه شتى، كثير منها لم يعرض في الطبيعة. والعجماوات هي التي تقف عند الظاهر المحسوس الذي يقتصر عليه الحسيون، والإنسان ينفذ إلى ما وراء المحسوس من المعقول.

هذا فيما يختص بالماديات، أيْ بمعاني الدرجة الأولى من درجات التجريد. فإذا ارتقينا إلى ما فوقها قلنا دون تحفظ ولا استدراك: إن العقل يدرك الماهيات. فمعاني الدرجة الثانية التي هي موضوعات الرياضيات معقولات صرفة من غير شك؛ فإنها بريئة عن المادة المحسوسة التي تحجب الماهية كما بيّنا، وهي لا تشتمل إلا على المادة المعقولة التي هي السطح والخط مجردين عن كل كيفية حسية، فيستوعب العقل خصائصها، ويبرهن على هذه الخصائص بخاصية رئيسة مأخوذة من المعاني أنفسها، أيْ من الماهيات الممثلة في المعاني. وما الأشكال المتخيلة هاهنا بإزاء المعاني سوى صورة جزئية ليست هي المقصودة بالحد والبرهان.

ومعاني الدرجة الثالثة المجردة عن كل مادة محسوسة أو معقولة، كمعاني ما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق والمنطق، شاهد أبلغ على إدراك العقل للماهيات؛ فإنها تتأبى على كل تخيل كما هو واضح، ومنها ما يطلع على أشياء متباينة الماهية بحيث لا يبقى أيّ وجه لدعوى الحسيين أن معانينا عناصر محسوسة مشتركة ينضم بعضها إلى بعض بالتشابه: ما هي العناصر المحسوسة المشتركة بين تمثال وقصيدة وقطعة موسيقية وزهرة، وغيرها كثير، حين نصفها بالجمال؟ فإن قيل إن هذا الوصف غير مستفاد منها بل من أثرها فينا، أجبنا أننا نشعر تمام الشعور أن الوصف متجه إليها، وندرك بجلاء أنه إذا لم يكن لها صفة الجمال لم يكن لها أيّ أثر. ثم ما هي العناصر المحسوسة المشتركة بين الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة والسخاء، وغيرها من الفضائل حين

نجمعها تحت معنى الفضيلة؟ فإن سُئلنا بأيّ حق نجمعها هكذا، أجبنا أن هناك تشابهًا، ولكنه تشابه معقول غير محسوس يبدو في التعريفات التي نؤلفها لهذه المعاني بأجناس وفصول معنوية، كما سنبينه كلما صادفنا معنى من تلك المعاني العامة الشاملة التي هي أصول المعرفة الإنسانية.

الخلاف إذن بيننا وبين الحسيين قائم في أنهم يأبون الاعتراف بالمعقول، ويجهدون أنفسهم في رده إلى المحسوس. ويظهر هذا الخلط في نقدهم للمعنى المجرد؛ إذ يقولون إنهم لا يستطيعون أن يتصوروه لأنه غير معين، وهم يقصدون أنهم لا يستطيعون أن يتخيلوه، ونحن نقرهم على أنه لا يُتخيل من حيث إن المخيلة قوة حسية عاجزة بطبعها عن تمثيل ما ليس بمحسوس. أما إن أريد بالتصور التعقل فهو مستطاع؛ إذ إن المعنى المجرد غير المعين من جهة الأعراض المحسوسة، معين تمام التعيين بعناصره المعقولة التي تدخل في تعريفه. وإذا عد تصورًا ناقصًا لكونه لا يحتوي إلا على تلك العناصر، فإنه تصور تام ما دامت هي المقومة للماهية. فالتعريف الصحيح للتجريد ليس قولهم إنه انتزاع صورة جزئية من صورة جزئية أعقد، مثلما تفعل الحواس الظاهرة التي يُدرك كل منها كيفية معينة من كيفيات الشيء الواحد، فإن الصورة الجزئية لا تفسر المعنى على أيْ وجه أخذناها، والانتباه الذي يجعلون منه وسيلة التجريد لا يعطي الصورة الواقع عليها أيّ قسط من التجرد، بل بالعكس يقوي جزئيتها: كانتباه البصر إلى لون شيء ما، فإنه يفسر انفصال اللون عن الشيء، ولكنه يدعه هذا اللون المعين في هذا الشيء المعين.

وإنما التعريف الصحيح للتجريد هو الذي يذكره ابن سينا نقلاً عن المدرسة الأرسطوطالية، حيث يقول: «إنه انتزاع الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها». أو بكلمة واحدة: التجريد إحالة المحسوس معقولاً. إننا نخطئ بلا مراء إذا

تصورنا اللون أو الحركة أو الماهيات الجسمية مفارقة للأجسام لكونها مجردة عنها في تصورنا، أما إذا لاحظنا الحركة مثلاً فيما يخصها بالذات، وهو أنها الانتقال التدريجي من مكان إلى آخر، بصرف النظر عن الموضوع المتحرك، وعن أعراض الحركة من اتجاه وسرعة وبطء، فليس في هذا التجريد كذب؛ لأن الموضوع المتحرك ومشخصاته لا تدخل في حقيقة الحركة، وليس فيه امتناع، وإنما هو عام عادي كما يشهد الوجدان وتشهد العلوم التي إنّما مدارها على أمثال هذه المجردات.

ومن عجب أن يغفل الحسيون شهادة الوجدان وشهادة العلوم تشبثًا بمبدئهم.

(4) المعنى واللفظ

بل إن مبدأهم قد ساقهم إلى أشهد من هذا خلفًا وأدعى للعجب؛ ذلك أنهم لم يؤمنوا بالمعاني وآمنوا بالألفاظ. فقد مر بنا تفسيرهم للكلية أنها استعراض صورة جزئية عند سماع الأسماء الموضوعة لها أو قراءتها. ولمّا جزموا بأن المعاني ألفاظ وحسب، انتهوا إلى أن مدار العلوم على ألفاظ. فإنكارهم للعقل قضى عليهم بإنكار قيمة العلم.

أجل إن اللفظ أو الاسم غير متعلق بصورة جزئية معينة؛ هذا قول صادق، وأصدق منه وأصرح أن نقول: إن الاسم كلي حين يتصور الذهن الكلية، وأنه يصير جزئيًّا بالإشارة إلى عين من الأعيان، كأن نقول: هذا الإنسان وهذه الشجرة. ويعود كليًّا حين نستعمله بصيغة الجمع فنقول: الناس والأشجار. أو بصيغة مهملة مثل: إنسان ما وشجرة ما.

فما السبب في إمكان وضع الاسم مستقلاً هكذا عن الصور الجزئية، وجميع إدراكاتنا واقعة على جزئيات فيما يقولون؟ أليس هذا دليلاً قاطعًا على

أن المعنى والكلية سابقان على الاسم، وأنهما السبب في وضع الاسم، وأن لا قيمة للاسم إلا إذا قُرن به المعنى وأُدركت الكلية؟ ليس التفكير لَوْكَ ألفاظٍ، ولكنه إدراك الأشياء المدلول عليها بالألفاظ.

ونحسب أن كل هذا من البداهة بحيث لا يحتاج إلى إلحاح.

يلزم من ذلك أن العلوم تدور على أشياء لا على ألفاظ كما يدّعون. وقد اعتقد باركلي أنه يؤيد المذهب الحسي في هذه الدعوى باستشهاده بالحساب والجبر كعلمين اسميين يدوران على علامات عرفية لا على أشياء، ولكنه كان واهمًا، فقد نسلم جدلاً باسمية هذين العلمين، فتبقى لدينا موضوعات سائر العلوم وهي تمثل أشياء واقعية، فهي تتطلب تفسيرًا آخر غير الاسمية. ولكننا لا نسلم بما يقول؛ فإن لكل من الحروف المستخدمة في الجبر، ولكل من الأعداد المستخدمة في الحساب، دلالة خاصة تجعل المدلول في حكم الشيء الواقعي، فيرجع العلمان إلى حكم سائر العلوم: ففي الجبر تدل الحروف دلالة مطردة على كميات معلومة أو مجهولة، وفي الحساب تدل الأعداد على كميات معينة، وتعتبر بمثابة الأنواع الواقعية، فيختلف بزيادة وحدة أو إنقاص وحدة، كما يختلف «الحي» بزيادة «الحاس» أو حذفه، وكما يختلف «الحيوان» بإضافة «الناطق» أو حذفه على ما هو ظاهر في شجرة فورفوريوس. ولمّا كان العد أو الحسبان في العلمين منهجًا مستقلاً عن المعدودات منطبقًا على أيّ منها، فإن العقل يصرف النظر عن المعدودات، أيْ عن الموضوعات المدلول عليها بالعلامات، ريثما يجدها عند التطبيق. وعلى هذا الاعتبار يستخدم الرياضيون الأعداد والحروف ويؤلفونها بعضها مع بعض في كل علم. أما إذا كانت عاطلة عن كل دلالة فكيف نفسر العد والتأليف والتطبيق؟

الإدراك العقلي سابق إذن على اللفظ مستقل عنه، ويتضح هذا الاستقلال

أيضًا بالمقارنة بين طوائف الألفاظ وبين الإدراك المقابل لها في العقل: فمنها الألفاظ المشككة، تلك التي تقال على كثيرين مختلفين بالماهية، فتنطبق باتفاق من جهة وافتراق من جهة أخرى، مثل قولنا: «منظر جميل، وتمثال جميل، وقصيدة جميلة، وغناء جميل»، أو قولنا: «إنسان طيب، وفاكهة طيبة، وقلم طيب»، فإن لفظي «الجمال والطيبة» ينطبقان على الموصوفات بمعنى عام، هو وجه الاتفاق الذي يذكر في تعريفها حيث نقول: إن الجمال تناسق ورونق، وإن الطيبة موافقة الشيء لماهيته أو للغاية المنشودة منه. ولكن العقل يعلم أن الجمال أو الطيبة لا يتحققان في الموصوفات على نحو واحد من حيث إن لكل منها ماهية خاصة، فليس جمال التمثال كجمال القصيدة، وليست طيبة القلم كطيبة الإنسان أو كطيبة الفاكهة. وبهذا العلم يُدخل العقل في إدراكه لكل موصوف معنى ليس في اللفظ ولا يمكن أن يكون في اللفظ لتعدد الموصوفات واختلافها.

وثمة شاهد آخر على هذا التمايز بين المعنى واللفظ، هو أن لفظًا موضوعًا لمعنى معين بالمطابقة يوحي أيضًا بمعنى متضمن فيه أو لازم عنه، مثل دلالة كل من لفظ البيت ولفظ السقف على الحائط. وليست هذه الدلالة راجعة إلى اللفظ، بل إلى العقل الذي يدرك أن ما يدل على الكل يدل على الجزء بطريق التضمن، أو أن ما يدل على جزء ما فهو يدل على جزء آخر متصل به، فيصرف العقل اللفظ الموضوع للأول بالمطابقة إلى الدلالة على الآخر بطريق الالتزام أو الاستتباع.

وشاهد ثالث يؤخذ من المترادفات؛ فإنها أسماء مختلفة متواردة على مسمى واحد، وذلك لأن الألفاظ عرفية وضعية لا دلالة لها بذاتها وأن العبرة بفهم العقل.

وشاهد رابع نجده في الألفاظ المشتركة التي يطلق الواحد منها على

مسميات متباينة كل التباين: كما يطلق لفظ العين على منبع الماء والعضو المُبصر والدينار، ويطلق لفظ الكلب على الحيوان المعروف وعلى الشعر، ويطلق لفظ المشتري على قابل عقد البيع وعلى الكوكب الذي في السماء.. وغيرها كثير في جميع اللغات. فهاهنا ليس للفظ مدلول خاص، ولكن العقل يخصص المدلول في كل حالة تبعًا لإدراكه هو. وإذا قلنا إن هناك وجه شبه هو الأصل في الاشتراك، رجعت هذه الألفاظ إلى المشكلة وبقيت النتيجة التي نريد أن نبينها، وهي أن فعل العقل هو الأول وأن اللفظ أداة ليس غير.

بل إن استقلال التعقل عن اللفظ يظهر من وجود معانٍ دون ألفاظ، وهذا ما يسميه علماء النفس المعاصرون بالفكر الضمني Pensee implicit، ويضربون له شتى الأمثلة: منها الشعور بالذات وبالحرية وبالتبعة، والمواقف العقلية الناجمة عن أمثال هذه الأقوال: انتظرْ، اسمعْ، انظرْ؟ والشعور بالانتباه والعجب والشك وبالسهولة أو الصعوبة بإزاء مهمة ما، والانتقاد الصامت لما نقرأ أو نسمع أو نرى، والشعور بالوضوح، والشعور بالاتفاق أو الاختلاف بين أمور عدة معروضة علينا، والشعور بالتردد بين فكرتين أو بين عاطفتين أو بالانتقال من الواحدة إلى الأخرى، واختمار الأفكار والعواطف في اللاشعور قبل أن يتعين ويطلق عليها اسم، والفكرة الفجائية تخطر لشخص يجيد عدة لغات ويحب اللغة التي يعبر بها عن فكرته. فكيف يزعم الزاعمون أن المعاني ألفاظ وأن التفكير تنسيق ألفاظ؟

إن هذا البحث في التصور الساذج ليدل الدلالة القاطعة على بطلان المذهب الحسي، وكم سنصادف من أدلة قاطعة فيما يلي من بحوث!

الفصل الثاني

الحكم

(1) تعريف الحكم

قلنـا إننـا لا نـدرك الأشـياء بجميـع خصائصهـا وأعراضهـا دفعـة واحـدة، ولكننـا نـدرك الأعـراض والخصائـص شـيئًا فشـيئًا باسـتخدام حواسـنا وإعـمال الفكـر، فنحلـل الـشيء إلى معـانٍ عـدة ونحـن نعلـم أن هـذه الكـثرة متحققـة فيـه، فنردهـا إليـه في قـول يعلـن أنهـا لـه، مثـل قولنـا: «سـقراط فاضـل»، ويسـمى هـذا تركيبًـا. وقـد نخطـئ فنضيـف إلى الـشيء مـا ليـس لـه، فـإذا تبيّنـا خطأنـا عدنـا فاسـتبعدنا عـن الـشيء تلـك الإضافـة في قـول يعلـن أنهـا ليسـت لـه، مثـل قولنـا: «ليـس سـقراط كافـرًا»، ويسـمى هـذا فصـلاً أو تفصيـلاً باعتبـار المقصـود منـه وهـو الاسـتبعاد، ولكنـه تركيـب أيضًـا مـن حيـث إنـه تأليـف بـين معنَيـين في صيغـة سـالبة.

هـذا التركيـب الموجـب أو السـالب مغايـر للمعنـى المركـب المتصـور دون إيجـاب أو سـلب، فليـس تصورنـا «الإنسـان الشـجاع» كتصورنـا «هـذا الإنسـان شـجاع»: في التصـور الأول معنيـان مؤلفـان في ماهيـة واحـدة، وفي التصـور الثـاني تقريـر بـأن المعنـى المضـاف موافـق للـشيء المعبر عنـه بالمعنـى المضـاف إليه (أو غـير موافـق لـه). فالحكـم يقتـضي ثلاثـة أفعـال تمهـد لـه: وهـي تصـور معنيـين، والمضاهـاة بينهـما، وإدراك مـا بينهـما مـن نسـبة توافـق أو عدم توافـق، فيعقب

الحكـم هـذا الفصـل الثالـث تـوًا، فـإن إدراك النسـبة مجـرد العلـم بإمـكان إضافـة معنـى إلى آخـر، وماهيـة الحكـم الإضافـة فعـلاً والتصديـق بالنسـبة.

أمـا أن الحكـم تركيـب بـين معنيـين، وأن التصـور السـاذج سـابق عليـه، فهـذا مـا يبـدو واضحًـا ومـا قيـل بـه أزمنـة متطاولـة. لكـن بعـض علـماء النفـس المعاصريـن ارتـأوا أن الحكـم تصـور إجـمالي نحللـه إلى المعـاني المؤلفـة لـه، أيْ إننـا نـدرك أولاً كل موقـف جملـةً ونعـبر عنـه بقضيـة، مثـل: «أمـشي» و«أُعطـي»، ثـم نـدرك جـزأي القضيـة ونحصـل عـلى معنيـين، فالمعنـى الواحـد يركـب بحكـم أو بجملـة أحـكام. هـذا الـرأي قائـم عـلى سـوء فهـم: فإنـه إذا لم يكـن تمايـز جـزأي الحكـم سـابقًا عليـه امتنـع الحكـم وامتنـع التعبـير عنـه في قضيـة لعـدم توافـر المعـاني والألفـاظ التـي نؤلـف بينهـا، والتـي يجـب أن يكـون لـكل منهـا في ذهننـا مدلـول محـدد، مسـتقل عـن مدلـول الآخـر. وإدراك موقـف مـا جملـة هـو إدراكـه بوسـاطة مـا لدينـا مـن معـانٍ فتعقـل طرفـين سـابق عـلى الجمـع بينهـما، وإلا كان الجمـع عبثًـا. والأمـر واضـح للغايـة في الحكـم السـالب؛ فـإن المسـلوب غـير موجـود، فـلا يمكـن أن يقـال إننـا ندركـه في تصـور تركيبـي ثـم نحلـل هـذا التصـور إلى جزأيـه، والمعنـى الـذي يُكتسـب بحكـم أو بعـدة أحـكام مسـبوق ضرورة بمعـانٍ أبسـط منـه تركـب منهـا هـذه الأحـكام.

هـذا التركيـب يجـيء إيجابًـا أو سـلبًا. والإيجاب متقـدم عمومًا على السـلب؛ لتقـدم الوجـود عـلى اللاوجـود، ولتقـدم إدراك الوجـود عـلى إدراك اللاوجـود، ولِـما هـو بـيِّن مـن أن السـلب، لاحتوائـه عـلى أداة سـالبة في العقـل وفي اللفـظ، فهـو أعقـد مـن الإيجـاب، والأعقـد متأخـر عـن الأبسـط. وإذا سـلمنا أن الحكـم السـالب احتجـاج عـلى حكـم موجـب ممكـن، كـما يقـول برجسـون، وأنـه مِـنْ ثَمَّـة متأخـر عنـه، كان هـذا مـن الوجهة النفسـية فقـط، أيْ باعتبـار كيفية صدور الحكـم السـالب، لا مـن الوجهـة المنطقيـة أو الميتافيزيقيـة، أي باعتبـار قيمـة

الحكم السالب، فلا نتابع رأيه أن الحكم الموجب منصب على الموضوع، وأن الحكم السالب تعليمي واجتماعي يصدر للإنكار: إن الحكم، موجبًا أو سالبًا، يفترض أننا قد وضعنا مسألة وضاهينا بين معنَيين، وهذه المضاهاة يمكن أن تحدث في بادئ الأمر في قضية سالبة بحيث يقع السلب على الموضوع كما هو الشأن في الحكم الموجب. فمن هذه الناحية نضع الحكم السالب والحكم الموجب على قدم المساواة، ونقول إن قسمة حكم إلى موجب وسالب هي قسمة جوهرية.

من قسمة الحكم هذه يلزم للحال خاصية تميزه من التصور الساذج، وهي أنه يتضمن بالذات الصدق أو الكذب.

أجل، إن الإحساس المطابق للمحسوس صادق، وإن التصور الساذج الواقع على ماهيته هو صادق أيضًا، ولكن هذا الصدق غير ظاهر فيهما صراحة، على حين أنه ظاهر في الحكم حيث يعلن العقل أن الموضوع هو كذا فيبين عن عمله بمطابقته للموضوع. إن مثل الإحساس والتصور الساذج كمثل المرآة تعكس صور الأشياء ولا تدري أنها تعكسها، على حين أن العقل في الحكم يعلم أنه يقول قولاً يؤدي معنى تامًا يحسن السكوت عليه، إن لم يقابل بالإنكار.

والنسبة الحكمية قد تبدو إما بالمضاهاة بين معنيين مستفادين من الحس، كقولنا: «هذا الماء ساخن»، أو بالمضاهاة بين معنى مستفاد من الحس ومعنى آخر معقول، كأن نحكم بوجود نار لا نراها بسبب الدخان الذي نراه. أو بالمضاهاة بين معنيين معقولين، كأن نحكم بوجود صفة لا نراها لشيء لا نراه بسبب أثر نراه، فنقول: «النار عظيمة» بسبب شدة تكاثف الدخان. وهذه هي الحال كلما انتقلنا من معلول نراه إلى علة لا نراها، صفة لا نراها ولكنها مقتضاة لها في نظر العقل. والأحكام التي من هذا القبيل صادقة ضرورية

لا ينتقص من قيمتها خفاء المعنيين على الحس، فإن العبرة هي في النسبة بينهما وفي سبب إيقاعها.

وإنا لنلفت النظر إلى هذه النقطة، فقد اختلط الأمر على بعض الفلاسفة، وفي مقدمتهم الحسيون: فإذا قلنا إن لأفعال الكائن الحي علة نسميها النفس، وإن للعالم علة نسميها الله، قالوا إنهم لا يرون النفس ولا يرون الله، ونحن لا نطلب إليهم أن يروهما، بل أن يؤمنوا بوجودهما كما يؤمنون بوجود النار ولنفس السبب الذي هو ضرورة العلة. وإذا قلنا إن العلة الأولى غير متناهية، قالوا إن العقل الإنساني لا يتصور اللانهاية، ونحن لا ندعي أننا نتصورها، بل إننا نتصور ضرورتها للعلة الأولى. وغير هذا كثير سننبه عليه كلما صادفناه.

ومن الفلاسفة، وعلى رأسهم ديكارت وسبينوزا، من جافوا منطق أرسطو حتى تجاهلوا هذا الفهم للحكم، وقرروا أن في النفس معاني، وأن الحكم هو التصديق بالمعاني.

قال ديكارت: إن العقل قوة انفعالية بحتة، وبالعقل وحده لا أثبت ولا أنفي، بل أقتصر على تصور الأشياء التي أستطيع أن أثبتها أو أنفيها؛ والإرادة هي القوة الفاعلية، وهي التي تحكم أيّ تثبت أو تنفي أو تمتنع من الإثبات والنفي.

وقال سبينوزا: ليس المعنى شيئًا أخرس كالصورة المنقوشة، ولكنه قوة فاعلية؛ فإنه مصحوب بضرب من الشعور بوجود موضوعه ما لم يعارضه معنى آخر، فتصديقاتنا هي التصورات الغالبة فينا، وليس يوجد في النفس من إثبات أو نفي إلا من ينطوي عليه المعنى بما هو معنى.

لكنا لا نرى لهذه النظرية معنى ولا سندًا: فليس من شأن الإرادة الإثبات

أو النفـي، التصديـق أو الإنـكار، إلا بتسـويغ مـن العقـل. فمتـى كانـت النسـبة الحكميـة بيّنـة أثبتهـا العقـل وصـدق بهـا، ومتـى كانـت غـير بيّنـة نفاهـا العقل أو علـق حكمـه. فليـس العقـل منفعـلاً وحسـب كـما يقولـون، وإنمـا هـو فاعـل أيضًـا. أجـل كثـيرًا مـا تحـرض الإرادة العقـل عـلى الحكـم لناحيـة أو لأخـرى، تبعًـا لمـا يوحـي بـه الاسـتعداد الشـخصي مـن هـوى، ولكنـا هنـا أيضًـا نرجـع إلى تقديـر العقـل؛ إذ إننـا نزعـم أن مـن المعقـول أو مـن الخـير أن نفعـل كـذا أو كـذا. ومهـما يكـن مـن أمـر الإرادة، فـإن الوجـدان يظهرنـا عـلى أن تفكيرنـا وكلامنـا مؤلفـان مـن أحـكام بالمعنـى الـذي نقصـده، أيْ مركبـة مـن موضـوع ومحمـول ورابطـة بـين الاثنـين، فيتعـين اعتبـار الحكـم إطلاقًـا عـلى هـذا الغـرار، ويتعـين تفسـيره، وهـو لا يفـسر إلا بالمعنـى المجـرد، فـإن المحمـول صفـة أو معنـى مجـرد دائمًـا، والموضـوع معنـى مجـرد في كثـير مـن الأحيـان، أعنـي في الأحـكام العلميـة فإنهـا كليـة ضروريـة.

في كل مـا تقـدم لم نلحـظ سـوى الحكـم البسـيط أو الحمـلي، ولم نُـشر إلى الأحـكام المركبـة التـي أهمهـا الأحـكام الشرطيـة، والسـبب في ذلـك أن الأحـكام المركبـة تنحـل إلى حمليـات، وتخضـع لقواعـد الحمليـات، فـلا تثـير مسـائل جديـدة. غـير أن بعـض الفلاسـفة المعاصريـن اعتقـدوا أنهـم استكشـفوا نوعًـا مـن الأحـكام المركبـة لم يذكـره أرسـطو ولا هـو يُـرَد إلى منطقـه ولكنـه يؤلـف منطقًـا عـلى حيالـه، ذلـك هـو الحكـم الإضـافي أو النسـبي الـذي يثبـت إضافـة أو نسـبة بـين شـيئين، عـلى حـين أن الحكـم الحمـلي يسـند صفـة إلى موصـوف. مـا أكـثر مـا نقـول: أكـبر مـن «ب» أو «هـذا المثـل غـير مسـاو لـذاك» إلى سـائر مـا هنالـك مـن نسـب؛ كالتشـابه والتخالـف والتبايـن والتقـارن والتعاقـب والتسـاوي والعِلّيَّـة... إلـخ. فأكـبر مـن «ب»، وغـير مسـاوٍ لـذاك، قـول يعـبر عـن نسـبة لا تقـوّم الموضـوع ولا في حـد المقارنـة الـوارد بعـده، ولكنـه يجمـع بـين النسـبة وبـين الحـد الثـاني ويكـون مـن

الاثنـين محمـولاً مثبتًـا للموضـوع كأنـه صفـة لـه وجـزء منـه، وليـس الحـال كذلـك. وقولنـا: («أ» و«ب» غـير متسـاويين) يجعـل مـن عـدم المسـاواة محمـولاً مشـتركًا بـين الحديـن، وهـذا واضـح البطـلان؛ فقـد ضاهينـا بـين «أ» و«ب» ولم نضـاهِ بـين «أ» و«ب» مـن جهـة وبـين معنـى عـدم المسـاواة مـن جهـة أخـرى. وإذا قلنـا: «ح» متقـدم عـلى «د» أو «ح» و«د» متعاقبـان، كان الحـدان الحقيقيـان «ح» و«د» مـع إدراك نسـبة تعاقـب بينهـما، لا «ح» مـن جهـة والمحمـول «متقـدم عـلى «د» مـن جهـة أخـرى، ولا «ح» و«د» مـن جهـة والمحمـول «متعاقبـان» مـن جهـة أخـرى. وهكـذا نصـوغ الحكـم في أمثـال هـذه النسـب كأن الحـد الثـاني صفـة لـلأول، فنرجـع النِّسـب الإضافيـة إلى نسـبة الملاءمـة أو عـدم الملاءمـة بـين موضـوع ومحمـول.

ونحـن نقـول: لا يوجـد منطـق إضـافي أو نسـبي مسـتقل عـن قوانـين المنطق الحمـلي وقواعـده، والقضايـا الإضافيـة مركبـة مـن موضـوع ورابطـة ومحمـول كالقضايـا الحمليـة: «أ» (الموضـوع) هـو (الرابطـة) أكـبر مـن «ب» (المحمـول)، إلا أن الرابطـة تنصـب عـلى الموضـوع لا كـما هـو في نفسـه، فـلا تعـبر عـن تقـوّم المحمـول فيـه، بـل باعتبـار الإضافـة والنسـبة بينـه وبـين الحـد الآخـر، أي في تصورنـا إيـاه وقـت عقـد المقارنـة، وحينئـذ يتضمـن الموضـوع المحمـول؛ إذ يكـون معنـى المقارنـة أن «أ» بالنسـبة إلى «ب» هـو أكـبر مـن «ب». كـما نسـتطيع أن نجعـل مـن النسـبة غـير المعينـة موضوعًـا، ومـن تعيينهـا محمـولاً، فنقـول: نسـبة «أ» إلى «ب» (وهـذا هـو الموضـوع) هـي (الرابطـة) نسـبة أكـبر إلى أصغـر (وهـذا هـو المحمـول). وفي الحالـين إسـناد محمـول إلى موضـوع كـما هـو الحـال في الحكـم الحمـلي. فالعقـل عـلى حـق في تصـور المحمـول كالصفـة في القضايـا الإضافيـة، والمنطـق واحـد لم يتعـدد.

(2) المذهب الحسي والحكم

فيـما سـبق مـن شرح كان الغـرض تحليـل الحكـم كـما يبـدو في الذهـن، وتعيـين شـأنه في المعرفـة الإنسـانية. لكـن الحسـيين ينقدون هـذا الفهـم للحكم، ويعرضـون لـه تفسـيرًا يـرده إلى الحسـية والاسـمية. فتمحيـص أقوالهـم يتيـح لنـا إكـمال هـذا الـشرح بـدرء الشـبهات عـن موقفنـا وبيـان فسـاد الموقـف الحـسي.

وأول مـا نلقـاه مـن أقوالهـم مأخـذان وجههـما إليـه السفسـطائيون اليونـان: أحدهـما أن الحكـم إسـناد لفـظ إلى لفـظ مختلـف عنـه، مثـل «الإنسـان طيـب»، وليـس يتضمـن معنـى الإنسـان أو معنـى الطيبـة شـيئًا مـن معـاني الصفـات التـي تسـند إليـه. فهـذا الإسـناد غـير سـائغ، وكل مـا يسـوغ هـو قـول: «الإنسـان إنسـان» و«الطيـب طيـب» وهكـذا، بحيـث يجتمـع اللفظـان عـلى معنـى واحد. والمأخـذ الآخـر أن الحكـم قـد يُسـنِد إلى لفـظ واحـد ألفاظًـا عـدة، كـما لـو قلنـا: «سـقراط عـالم فاضـل شـجاع»، ومـا فيـه كثـير هـو كثـير لا واحـد، ومِـنْ ثَمَّـة لا يصـح الإسـناد.. وفي العـصر الحديـث ردد الحسـيون المذهـب القديـم، فقـال هوبـس: إن الحكـم تركيـب ألفـاظ، فالقضيـة الموجبـة تعنـي أن الموضـوع والمحمـول اسـمان لـشيء واحـد، وتعنـي القضيـة السـالبة أن اسـمين يختلفـان في الدلالـة. وقـال كونديـاك: إن الحكـم انتبـاه مـزدوج، فمتـى وُجـد في الذهـن في وقـت واحـد إحساسـان أو صورتـان أو إحسـاس وصـورة وُجـد الحكـم عـلى الفـور، مثـل «الشـمس مضيئـة» و«الثلـج بـارد». وقـال سـتوارت مـل: إن الحكـم يرجـع إلى تداعـي الصـور، فحـين أقـول: «الثـور مجـتر» فالمقصـود هـو فقـط أنـه كلـما صادفـت الظواهـر المتضمنـة في لفـظ «الثـور» اسـتطعت أن أتوقـع الظاهـرة المتضمنـة في لفـظ «مجـتر». ليـس أبعـد عـن حقيقـة الحكـم مـن هذه التفسـيرات، فليـس الحكـم إسـناد لفـظ إلى لفـظ أو معنـى إلى معنى حتـى يقال إن اللفظـين أو المعنيـين مختلفـان وإن تركيبهـما معًـا غـير سـائغ. إن اللفـظ دال

على معنى، والمعنى دال على شيء هو موضوع الإسناد، كما لو قلنا: «الإنسان فانٍ» و«النفس باقية»، فلسنا نسند لفظ الفناء إلى لفظ الإنسان، ولا معنى الفناء إلى معنى الإنسان بما هو معنى، ولكننا نسند الفناء إلى الإنسان بما هو موجود حقيقي أو ممكن. فالحكم يوحد بين موضوع ومحمول مختلفين تعريفًا موحدين وجودًا لكون المحمول متحققًا في الموضوع.

ويقال مثل ذلك في تعدد المحمولات؛ فإن الكثرة هاهنا ليست كثرة موجودات مستقلة، ولكنها كثرة وجهات لموجود واحد. فالتوحيد في الحكم صورة للوحدة في الشيء، وكاد يكون نقد السفسطائيين صائبًا لو كان قولنا: «الثلج بارد» يعني أن الثلج هو البرودة، وكان قولنا: «الإنسان طيب» يعني هو أن الإنسان هو الطيبة. ولكن المقصود أن للثلج صفة البرودة، وأن للإنسان صفة الطيبة، والبرودة والطيبة وكل محمول فهو معنى مجرد. ولولا التجريد لما أمكنت إضافة لأن الأشياء موجودة في نفسها والإضافة نسبة ذهنية.

والفارق الجوهري بين الحكم وتداعي الصورة هو أن في الحكم رابطة تعني إسناد المحمول إلى الموضوع إسنادًا صريحًا موعيًا مسبوقًا بمضاهاة، على حين أن التداعي يتم آليًّا دون مضاهاة ولا إسناد، فلا تدرك النسبة فيه إلا بعد حدوثه. وهو إنّما يحدث بسبب ما بين الصور من تشابه أو تضاد أو تقارن، على حين يحدث الحكم بسبب حقيقة الموضوع والمحمول. فحين أقول: «الثور مجتر» أثبت نسبة معينة بين الثور وبين نحو معين من أنحاء الهضم وأنفي عنه سائر الأنحاء المعروفة في سلم الحيوان والمتواردة على ذهني بالتداعي. أجل لقد وجدت «المجتر» بالتجربة حين عرفت «الثور» وأنا أتوقع الأول عند إدراك الثاني، لكن هذا التوقع يتخذ في الحكم معنى مغايرًا لمعناه في التداعي، وهو أن الاجترار صفة جوهرية في الثور وأن توقعي ضروري لابتنائه على هذا الأساس.

ولو صدق الرأي الحسي لكانت أحكامنا كلها موجبة تسند محمولاً إلى موضوع لإدراكنا إياهما مجتمعين، وليس السلب موضوع إحساس. وكانت أحكامنا كلها مطابقة للظواهر المحسوسة، فلم نقل إن الأرض تدور حول الشمس، وإن الشمس أكبر من الأرض، وغير ذلك مما هو مكتسب بالبرهان العقلي ومعارض للتجربة المتمكنة فينا بالتداعي منذ أول نشأتنا. فالحكم فعل عقلي يثبت نسبة معقولة بين محمول هو دائمًا معنى مجرد وبين موضوع هو معنى مجرد في القضايا العلمية، وهذا يخرجه من دائرة الحس بالمرة.

الفصل الثالث

القياس

(1) تعريف الاستدلال

التركيب والتفصيل في الأحكام يتمان دفعة في البديهية منها، فما من أحد يتردد في الحكم بأن الكل أعظم من الجزء. ولكن مسائل كثيرة تعرض لنا ولا ندري أول الأمر أيّ حكم نتخذ فيها، ونعني بالمسألة عبارة مؤلفة من موضوع ومحمول تقتضينا الإجابة بإضافة المحمول إلى الموضوع أو بنفيه عنه، فنعمل على الاهتداء إلى واسطة نضاهي بينها وبين الحدين، فإن وافقاها حكمنا بأنهما متوافقان (كما نحكم بأن الشيئين المساويين لثالث هما متساويان)، وإن وافقها أحدهما وباينها الآخر حكمنا بأنهما متباينان. ولا وجه لافتراض أن الحدين جميعًا قد يباينان الواسطة؛ إذ في مثل هذه الحالة تمتنع المضاهاة، فيمتنع الاستدلال، كما تنبه على ذلك القاعدة القائلة: «إن القضيتين السالبتين لا تنتجان».

فالاستدلال انتقال من معلوم هو المضاهاة إلى مجهول هو نتيجتها.

وماهية هذا الانتقال هو ذلك اللزوم الذي نعبر عنه في النتيجة بقولنا: «إذن»؛ فإنه يزيد على النسبة بين الحدين في كل حكم نسبة الأحكام فيما

بينها. وهذه النسبة الثانية تجعل من الاستدلال حركة متصلة من طرف إلى طرف، واتصالها يعطيها وحدتها، فإذا قلنا مثلاً: «كل إنسان حجر، وكل حجر نبات، فإذن الإنسان نبات»، كنا مخطئين من حيث مادة الاستدلال. لكننا نرى أن وضع المقدمتين يسوقنا سوقًا إلى النتيجة، فالاستدلال فعل واحد مع تركيبه من عدة أفعال أو أحكام، لما بينها من ترابط وتبعية.

هذا التعريف للاستدلال بأنه تأليف معارف لأجل الاستنتاج، مرادف للتعريف الذي وضعه أرسطو وتنوقل بعده باطراد، وهو أن الاستدلال: «قول مؤلف من أقوال إذا ضعف لزم عنها بذاتها، ولا بالعرض، قول آخر غيرها اضطرارًا». وقد دعاه «سولوجسموس»، أيْ الجامعة؛ لجمع النتيجة بين المعنيين اللذين لم نكن نعلم إن كانا يتوافقان أم يتخالفان، والتخالف كالتوافق جمع في مبنى القضية بين الموضوع والمحمول لكي نقول إنهما لا يتوافقان. ومِنْ ثَمَّ دعا أرسطو جميع أنواع الاستدلال «سولوجسمي» مع عنايته بتبيان ماهية كل منها، وتُرجم اللفظ اليوناني إلى العربية بلفظ «قياس»، وأُطلق كذلك على مختلف الاستدلالات؛ لأن الاستدلال كما عرفناه يقيس معنيين إلى ثالث، فحدث في العربية مثل ما حدث في اليونانية من اشتراك لفظ القياس بين الاستدلال عمومًا وبين نوع من أنواعه هو الذي نقصده هنا، والذي يذكر في المنطق قبل الاستقراء والتمثيل وما إليهما.

غير أن كثيرين من المناطقة المحدثين يفهمون الاستدلال بمعنى أوسع من المعنى الذي حددناه، فيقولون إنه مطلق استخراج قضية من أخرى سواءً كان ذلك بواسطة أو بدون واسطة. ويذكرون تقابل القضايا وعكسها وتعادلها تحت عنوان «الاستدلال المباشر»، أيْ الذي لا يلجأ فيه إلى حد ثالث. ونحن نرى أن هذه الحالات لا يوجد فيها استدلال؛ فإن القضية الثانية محتواة في

الأولى احتـواءً صريحًـا، فليـس هنـاك حقيقتـان مختلفتـان، وليـس هنـاك مِـنْ ثَمَّة استـنتاج مجهـول مـن معلـوم، بـل كل مـا في الأمـر ترجمـة عـن نفـس القضيـة بصيغـة أخـرى، كـما لـو قلنـا: «بعـض الإنسـان كاذب» و«بعـض الـكاذب إنسـان»، أو قلنـا: «كل إنسـان فهـو طيـب الطبـع» و«بعـض الطيـب بالطبـع إنسـان»، أو قلنـا: «كل إنسـان فهـو أنـاني» و«غـير صحيـح أن بعـض الإنسـان ليـس أنانيًّـا»، فـكل قضيتـين مـن هـذه القضايـا المتقابلـة أو المنعكسـة تقـولان نفـس المعنـى لا أكـثر ولا أقـل. ولـو كنـا نكتـب في المنطـق لاسـتقصينا الحـالات جميعًـا اسـتيفاءً للتمثيـل، لكننـا هنـا في غـير حاجـة إلى التكـرار.

فليس يوجد استدلال مباشر.

(2) تعريف القياس

في القيـاس بمعنـاه المحـدد الـذي هـو موضـوع بحثنـا الآن، يجـيء الترابـط بـين الحـدود الثلاثـة عـلى هيئـات مختلفـة، فلـكي نـدرك ماهيـة القيـاس ننظـر في هـذه الهيئـات للوقـوف عـلى مـا تشـترك فيـه وعـلى مـا هـو خـاص لـكل منها، وبـذا نمهـد للـرد عـلى الحسـيين. يقـال عـادةً: إن للقيـاس أربعـة أشـكال ناتجـة مـن طريقـة تأليـف الحديـن مـع الثالـث في المقدمتـين، فـإن الحـد الثالـث أو الواسـطة قـد يكـون إمـا موضـوع المقدمـة الكـبرى ومحمـول الصغـرى، أو محمـولاً في المقدمتـين، أو موضوعًـا فيهـما، أو محمـول الكـبرى وموضـوع الصغـرى. هـذا صحيـح مـن الوجهـة الصوريـة، غـير صحيـح في واقـع الأمـر. وليـس الاختـلاف في مـكان الحـد الثالـث مـن الاثنـين الآخريـن اختلافًـا عرضيًّـا كـما قـد يبـدو، ولكنـه ينطـوي عـلى دلالـة ذاتيـة في كل شـكل.

وهـذه أمثلـة عـلى الأشـكال الأربعـة إيجابًـا وسـلبًا تعيننـا في تفهـم طبيعتهـا وطبيعـة القيـاس عـلى العمـوم:

الشكل الأول

«كل صالح فهو كريم».

«وكل عالم فهو صالح».

«إذن كل عالم فهو كريم».

«لا واحد من الصالح بحَسود».

«وكل عالم فهو صالح».

«إذن لا واحد من العالم بحَسود».

الشكل الثاني

«لا واحد من الصالح بحسود».

«وكل طمّاع فهو حسود».

«إذن لا واحد من الطمّاع بصالح».

«كل صالح فهو كريم».

«ولا واحد من الطمّاع بكريم».

«إذن لا واحد من الطمّاع بصالح».

الشكل الثالث

«كل حكيم فهو حر».

«وكل حكيم إنسان».

«إذن بعض الإنسان حر».

«لا واحد من الحكيم بمستذل».

«وكل حكيم إنسان».

«إذن بعض الإنسان ليس بمستذل».

الشكل الرابع

«كل إنسان فهو حيوان».

«وكل حيوان فهو حساس».

«إذن بعض الحساس إنسان».

«كل إنسان فهو حيوان».

«ولا واحد من الحيوان بنبات».

«إذن لا واحد من النبات إنسان».

فمرمى الشكل الأول أو الغاية المتوخاة منه هو، في حال الإيجاب: البرهنة على ثبوت محمول لموضوع لاشتمال الموضوع على حد مشتمل على المحمول. وفي حال السلب: البرهنة على انتفاء المحمول عن الموضوع. ومعنى البرهنة: بيان علة النتيجة، بحيث لو سُئلنا: لِمَ قلنا «كل عالم فهو كريم»؟ أجبنا: «لأن كل عالم فهو صالح، وكل صالح فهو كريم». وهكذا نجد فيه الحدود

منطوية بعضها في بعض، مترابطة ترابطًا محكمًا، ونجد النتيجة مسبوقة بعلتها لازمة عنها. وبناءً على هذا يمكن أن نعين له مبدأ من وجهة المفهوم، ومبدأ من وجهة الماصدق: فمن وجهة المفهوم مبدؤه أن «كل ما يقال على محمول يقال أيضًا على الموضوع»، كما لو حكمنا على العالم بالصالح، فكل حكم يثبت للصالح ثابت للعالم بالضرورة. ومن وجهة الماصدق مبدؤه أن «ما يقال على كلي فهو يقال على جزئياته، وما يُنفى عن كلي فهو منتفٍ عن كل واحد من جزئياته».

ومرمى الشكل الثاني إدحاض دعوى والرد على خصم، لذا هو يتضمن دائمًا مقدمة سالبة فتجيء النتيجة دائمًا سالبة، وذلك بالاهتداء إلى حد منافٍ لموضوع النتيجة فنستنتج أنه منافٍ للحد الآخر. أعني أن هذا الشكل ينفي محمولاً عن موضوع النتيجة بسبب أن أحدهما يشتمل على حد منافٍ للآخر أو أنه يثبت محمولاً لأحد موضوعين وينفيه عن الآخر، فيلزم التباين بين الموضوعين. فمبدؤه مبدأ الشكل الأول، والمقدمة الكبرى فيه كلية مثل كبرى الشكل الأول، فإنها هي التي تقرر أن محمولاً ما يتضمن محمولاً آخر أو ينافيه، مع هذا الفارق وهو أن المبدأ المشترك لا يطبق هنا بالمشابهة، بل بالمباينة، فإن الشكل الأول يستنتج ثبوت التالي من ثبوت المقدمة، بينما الشكل الثاني يستنتج نفي المقدمة من نفي التالين فيسمى مبدؤه «المقول على المباين».

ومرمى الشكل الثالث معارض قضية كلية بمثال مخالف لها، أي إبطال صدقها صدقًا مطلقًا لوجود ما يخالفها، وحصر صدقها في جزء فقط من موضوعها. والدلالة بهذه الجزئية على أن وقوع المحمول للموضوع ليس ضروريًا، وإنما هو اتفاقي عرضي، فتجيء النتيجة دائمًا جزئية (موجبة أو سالبة)، كما لو قال قائل: «كل إنسان فهو حر» وأنكرنا ذلك، فإنا نبحث عن حد أوسط تتحقق فيه الحرية، فنقع على الحكيم. ولمّا كان الحكيم جزءًا

فقط من الإنسان فإننا نقول: «إذن بعض الإنسان حر»، لا كله. لذا يسمى مبدأ هذا الشكل «المقول جزئيًّا»، وهذا المبدأ تخصيص آخر لمبدأ «المقول على الكل» الذي هو مبدأ الشكل الأول ومبدأ القياس على العموم، وصيغته هكذا: «الحدان المشتملان على جزء مشترك (وهو الحد الأوسط) يتوافقان توافقًا جزئيًّا، وإذا اشتمل أحدهما على جزء لا يشتمل عليه الآخر، فهما يتخلفان تخلفًا جزئيا»، ويسمى أيضًا: «المقول على مثال»؛ لاعتماده على المثال أو الجزء الخارج للقضية الكلية.

أما الشكل الرابع فما هو إلا الشكل الأول في هيئة مقلوبة من جراء نقل المقدمتين إحداهما إلى مكان الأخرى، وهذا لا يزيد نسبة جديدة بين الحدود. إن كل شكل إنّما يتعين بنسبة الأوسط إلى الطرفين، فسواء جاء الأوسط موضوعًا فمحمولاً كما هو الشأن في الشكل الأول، أم جاء محمولاً فموضوعًا كما هو الشأن في هذا الشكل الرابع، فالحال واحد ما دام يجيء موضوعًا تارة ومحمولاً تارة أخرى. ثم إن قلب المقدمتين يخرج نتيجة مقلوبة كذلك، غير مألوفة، بعيدة عن طبع العقل، من حيث إنها تضيف الحد الأصغر للأكبر، على حين أن الترتيب الطبيعي إضافة الأكبر للأصغر، فيقال: «سقراط إنسان، سقراط مائت، الإنسان حساس، لا واحد من الإنسان بنبات»، ولا يقال: «بعض الإنسان سقراط، بعض المائت سقراط، بعض الحساس إنسان، لا واحد من النبات بإنسان»؛ إذ إن الأصل في الإضافة أن يضاف الجنس إلى النوع، ويضاف النوع والجنس إلى الشخص.

فهذا الشكل الرابع لا يعد شكلاً إلا من الوجهة الصورية البحتة، أو من الوجهة النحوية، لا من وجهة المنطق وحقيقة التفكير، فإن موضوع النتيجة فيه (أو المبتدأ النحوي) هو عند العقل محمول، ومحمولها (أو الخبر النحوي) هو عند العقل موضوع.

مـن هـذا البيـان الوجيـز نـرى أن القيـاس إطـلاق مضاهـاة حديـن بثالـث، وأن الشـكل الأول أظهـر صـورة لهـذه المضاهـاة مـن حيـث إنـه يعتمـد عـلى انطـواء الحـدود بعضهـا في بعـض، وأنـه أقـوى صـورة لهـا مـن حيـث إنـه يبـين مـا للإنتـاج أو اللـزوم مـن سـبب وجـودي أيْ في واقـع الأمـر، وسـبب منطقـي أيْ في علمنـا مـن حيـث إن العلـم هنـا هـو العلـم بالعلـة، فهـو الشـكل البرهـاني بمعنـى الكلمـة. والشـكل الثـاني أدنى منـه، لا ينطبـق فيـه مبـدأ المقـول عـلى الـكلي إلا بـشيء مـن التعيـين والتضييـق، فليـس أرسـطو وسـطًا حقًـا، فـما هـو موضـوع حـد ومحمـول الآخـر، ولكنـه محمـول مرتـين، فهـو أوسـع «ماصدقًـا» مـن الحديـن، فـإن سُـمي وسـطًا فبمعنـى أنـه واسـطة المضاهـاة، ولـذا كانـت نتيجتـه أقـل ظهـورًا. والشـكل الثالـث أدنى مـن الثـاني، فـإن أسـماء الحـدود لا تتحقـق فيـه هـو أيضًـا؛ إذ إن أوسـطه هـو الحـد الأضيـق ماصدقًـا لمجيئـه موضوعًـا مرتـين في المقدمتـين، ونتيجتـه جزئيـة ولا ينتـج كليـة أصـلاً. ومـع هـذا فالشـكلان الثـاني والثالـث قياسـيان صحيحـان سـليمان، تتضـح صحتهـما وسـلامتهما للعيـان بردهـما إلى الأول عـلى مـا هـو مبسـوط في كتـب المنطـق، دون أن يكـون هـذا الـرد ممنوعًـا مـا دام لـكل شـكل مبـدؤه وغايتـه، حتـى لا يمكـن في الحقيقـة أن يحـل واحـد منهـا محـل الآخـر بالنسـبة إلى الغايـة المطلوبـة. والشـكل الرابـع تقـضي طبيعتـه بـرده إلى الأول بنقـل مقدمتيـه، فتجـيء نتائجـه مسـتقيمة؛ أو بإلحاقـه بـالأول كهيئـة لـه غـير مسـتقيمة أيْ مقلوبـة. والواقـع أن أرسـطو لم يذكـره، بـل اعتـبر قسـمة القيـاس إلى ثلاثـة أشـكال قسـمة حـاصرة؛ كذلـك أبى مناطقـة العـصر الوسـيط أن يعـدوه شـكلاً قياسـيًا، ويقـال إن الطبيـب الفيلسـوف جالينـوس (المتـوفى في نهايـة القـرن الثـاني للميـلاد) هـو الـذي جعـل منـه شـكلاً خاصًـا. وعـلى كل حـال فقـد بـدا كذلـك في عـصر النهضـة لـدى المناطقـة الاسـميين، والاسـميون قـوم يقفـون عنـد الظاهـر ولا يحاولـون النفـوذ إلى حقائـق الأشـياء، فاقتـصروا عـلى اعتبـار مـكان الحـد الأوسـط مـن الحديـن الآخريـن، ولم يفطنـوا إلى أن هـذا المـكان

علامـة ظاهـرة فقـط، وأن الأشـكال القياسـية أشـكال للتفكـير أولاً، وكليـة الحـد الأوسـط شرط ضروري يسـتحيل مـن دونـه تركيـب القيـاس. وهـذا مـا تقولـه القاعـدة التـي تحـذر مـن إيـراد الأوسـط جزئيًّـا في المقدمتـين، وتحتـم أن يجـيء كليًّـا في إحداهـما عـلى الأقـل. وذلـك لأن الحـد الجـزئي يمثـل جـزءًا غـير معـين مـن جنـس مـا، فقـد يوافـق أحـد الطرفـين في جـزء مـن أجزائـه، ويوافـق الطـرف الآخـر في جـزء آخـر، فيكـون الطرفـان مضاهيـين بحديـن مختلفـين لا بحـد واحـد بعينـه، ويكـون القيـاس مؤلفًـا مـن أربعـة حـدود، فـلا يكـن اسـتنتاج شيء مثلـما إذا قلنـا: «السـنديان شـجرة (مـا)، والجميـز شـجرة (مـا)»، أو قلنـا: «النبـات حـي (نـامٍ)، والحيـوان حـي (حسـاس)» فـلا نسـتنتج أن الجميـز سـنديان ولا أن الحيـوان نبـات. ولا يمكـن الاسـتنتاج سـلبًا؛ إذ قـد يتفـق الجـزءان في بعـض الحـالات، لكـن يمكـن الاسـتنتاج إذا كان الأوسـط كليًّـا في إحـدى المقدمتـين، فـما دمنـا نثبـت شـيئًا للأوسـط كلـه فلنـا أن نثبتـه بعـد ذلـك لجـزء مـن أجزائـه. ومعنـى هـذه القاعـدة أنـه لا يمكـن الاسـتدلال بالأقـل عـلى الأكـثر، أو اسـتنتاج الأكـثر مـن الأقـل. وهـذا أيضًـا مبـدأ القاعـدة القائلـة «إن النتيجـة تتبـع أضعـف المقدمتـين»، فالحسـيون إذ ينكـرون المعنـى المجـرد الـكلي يعطلـون التفكـير بتاتًـا.

وكـما قـد أثـار بعـض المناطقـة المحدثـين إشـكالاً بصـدد الحكـم الإضـافي، فقـد أثـار بعضهـم إشـكالاً بصـدد القيـاس الإضـافي. قالـوا: إن الاسـتدلال في الأقيسـة المركبـة مـن قضايـا إضافيـة يختلـف بالمـرة عنـه في الأقيسـة الحمليـة المعـبرة عـن حصـول محمـول لموضـوع، فـلا يخضـع لقواعـد القيـاس، ومنهـا قاعـدة الحـدود الثلاثـة، ولكـن لـه صـوره وقواعـده الخاصـة.

مثـال ذلـك: «فرسـاي أصغـر مـن باريـس، وفونتنبلـو أصغـر من فرسـاي. إذن فونتنبلـو أصغـر مـن باريـس». فـإذا قلنـا: إن الحـد الأكـبر هـو محمـول الكـبرى «أصغـر مـن باريـس»، وأن الحـد الأصغـر هـو موضـوع الصغـرى «فونتنبلـو»،

فـماذا يكـون الحـد الأوسـط؟ لا يكـون «فرسـاي» الـذي هـو موضـوع الكـبرى ولكنـه في الصغـرى جـزء فقـط مـن المحمـول، ولا يكـون «أصغـر مـن فرسـاي» الـذي هـو محمـول الصغـرى والـذي جـزء منـه فقـط موضـوع الكـبرى.

إذن فلا يكون هناك حد أوسط مع كون الاستدلال صحيحًا مشروعًا.

والجـواب أنـه كـما أنّ لـكل شـكل مـن أشـكال القيـاس الحمـلي مبـدأ يهيمـن عـلى الاسـتدلال فيـه ولا يدخـل في صلـب القيـاس، فكذلـك للأقيسـة الإضافيـة مبـدأ يهيمـن عـلى الاسـتدلال فيهـا ولا يظهـر في منطوقهـا، مثـل قولنـا: «مـا يتضمـن شـيئًا فهـو يتضمـن مـا يتضمـن هـذا الـشيء» أو «الأعـلى مـن شيء هـو أعـلى مـن الأدنى مـن ذلـك الـشيء»، فـإذا راعينـا المعنـى أدركنـا أن «أصغـر مـن» ليـس صفـة للطرفـين كالمحمـول في القضايـا الحمليـة، ولكنـه «نسـبة» بـين الطرفـين، فينتـج لنـا أن القيـاس الإضـافي مركـب هـو أيضًـا مـن ثلاثـة حـدود مترابطـة فيـما بينهـا برابطـة خاصـة هـي «نسـبة». إن الحـد الأوسـط «فرسـاي» يفيـد في إثبـات نسـبة مقداريـة بـين فونتنبلـو وباريـس. فالأقيسـة الإضافيـة منتظمـة عـلى منطـق القيـاس الحمـلي وخاضعـة لقواعـد المنطـق الأرسـطاطالي، ولا ضرورة لتأليـف منطـق جديـد لأجلهـا. وهـذا مـا أشـار إليـه ابـن سـينا[1] بقولـه: «قيـاس المسـاواة: إنـه ربمـا عـرف مـن أحـكام المقدمـات أشـياء تسـقط، ويبنـى القيـاس عـلى صـورة مخالفـة للقيـاس، مثـل قولهـم: («ج» مسـاوٍ لـ«ب»، و«ب» مسـاوٍ لـ«ل»، فـ«ج» مسـاوٍ لــ«ل»)، فقد أسـقط منـه أن (مسـاوي المسـاوي مسـاوٍ)، وعـدل بالقيـاس عـن وجهـه مـن وجـوب الشركـة في جميـع الأوسـط إلى وقـوع الشركـة في بعضـه، فـما أعظـم مـا يفيـد المتأخـرون مـن دراسـة المتقدمـين!

(1) في منطق الإشارات، النهج الثامن.

(3) المذهب الحسي والقياس

هـذا العـرض للقيـاس كافٍ وحـده لتسـويغه، ولكـن المذهـب الحـسي يقـضي عـلى رجالـه بإنـكاره لابتنائـه عـلى المعنـى المجـرد الـكلي وشـهادته بوجـود العقـل. وبالفعـل منـذ العـصر القديـم أخـذ السفسـطائيون والشـكاك يتنـدرون عليـه وينظمـون المغالطـات للهـزء منـه، وقـد تناقلـوا حجـة ظنـوا أنهـا تهدمـه مـن أساسـه، قالـوا: ليكـن هـذا القيـاس: «كل النـاس مائتـون، وسـقراط إنسـان، إذن سـقراط مائـت». فالمقدمـة الكـبرى الكليـة لا تصـدق إلا إذا كانـت النتيجـة معلومـة مـن قبـل، أيْ لا يقولهـا القائـل إلا لعلمـه أن سـقراط مائـت، فـلا تعـود هنـاك حاجـة لتركيـب قيـاس؛ أمـا إذا لم يعلـم فـلا يسـوغ لـه قولهـا، ولا يعـود هنـاك إمـكان لتركيـب قيـاس. وإذا مـضى فقـال: «إذن سـقراط مائـت»، ارتكـب مصـادرة عـلى المطلـوب؛ فـإن المطلـوب معرفـة مـا إذا كان سـقراط مائتًـا، ومعرفـة أن «مائـت» متضمنـة في المقدمـة الكـبرى. وقـد اصطنـع هـذه الحجـة الحسـيون المحدثـون واشـتهر بهـا جـون سـتوارت مـل، وصـارت تُذْكَـر عنـه كأنهـا مـن ابتـكاره. وهـم يفـسرون الاسـتدلال عمومًـا بأنـه انتقـال مـن محسـوس إلى محسـوس، وأنـه مِـنْ ثَمَّـة يرجـع إلى تداعـي الصـور بالتشـابه. ونحـن نكشـف عـن تهافـت حجتهـم، ثـم نبـين بطـلان تفسـيرهم للقيـاس بتداعـي الصـور.

قـوام حجتهـم خلـط جسـيم بـين القضيـة الكليـة (مثـل: «كل النـاس مائتـون»)، والقضيـة المجموعيـة المكتسـبة بجمـع الجزئيـات (مثـل: «كل ركاب الباخـرة نجـوا مـن الغـرق). «وقـد قـال مـل معبرًا عـن رأيهـم: إن القضيـة الكلية سـجل أو مذكـرة مختـصرة للتجربـة، والتجربـة جزئيـة محـدودة كما هـو معلوم، فيتصـورون القيـاس كأن مقدمتـه الكـبرى مجموعيـة، تـدرج تحتهـا مقدمـة صغـرى (مثـل: «وزيـد مـن ركاب الباخـرة»)، فينتـج أن زيـدًا نجـا مـن الغـرق. هـذا قيـاس مزعـوم وتأليـف ظاهـري فقـط، فليسـت المقدمـة الكـبرى فيـه كلية

بمعنى الكلمة؛ فإنما أسند محمولها إلى موضوعها بعد التحقق من المحمول في كل واحد واحد من أفراد الموضوع، فهي تحتوي على النتيجة بالفعل، وتتأخر عنها في علمنا، وليس الحد الأوسط فيها (ركاب الباخرة) تعليلاً للنتيجة كالحد الأوسط في القياس الصحيح.

أما القضية الكلية حقًّا، فهي التي موضوعها معنى مجرد، ومِنْ ثَمَّ كلي يحتوي بالقوة (لا بالفعل) على جميع الأفراد الممكنة، وبين حديها نسبة ذاتية، فلا يشترط أن تتأخر في علمنا عن إحصاء الأفراد، وقد تكون مستفادة من التجربة بحديها وبالنسبة بينهما، ثم تكون في ذاتها مبدأ مجردًا مستقلاً عن الأفراد بفضل الإدراك العقلي الذي يرينا أن المحمول من ماهية الموضوع. فالقضية القائلة: «كل الناس مائتون» تعني أن ماهية الإنسان هي بحيث إنه مائت، ويدلل عليها بأن الإنسان مركب من عناصر متباينة، وأن كل مركب هكذا فهو منحل. فإذا قلنا بعد ذلك: «وسقراط إنسان»، أيْ: حاصل على الماهية الإنسانية؛ خرجت لنا النتيجة من الجمع بين القضيتين، أعني من الكبرى بوساطة الصغرى، دون أن تكون هذه النتيجة مفترضة في الكبرى، بل بالعكس هي الكبرى التي تحدث النتيجة. والذي يُكسب موقف الحسين شيئًا من الوجاهة هو التعبير عن الكبرى من وجهة الماصدق «كل الناس مائتون»، فإنه يشعر كأنها نتيجة تعداد، فما إن نعبر عنها من وجهة المفهوم ونقول: «كل إنسان فهو مائت» أو «الإنسان مائت»، حتى يتبدد الوهم. وخير هذين التعبيرين وأصدقهما دلالة على الإدراك العقلي هو الثاني الذي يستبعد لفظ «كل»، فيمحو كل أثر للماصدق ويبرز الماهية مجردة.

أما تداعي الصور فإنه يحاكي الاستدلال؛ إذ يجعلنا نتوقع المستقبل ونعمل كما لو كنا قد استدللنا. فالحيوان الذي ضُرب بالسوط يتوقع أن يُضرب متى رآه أو سمع صوته، والعامي من بني الإنسان يتوقع المطرحين يدرك ظواهر

جويـة معينـة. ولكـن الاسـتدلال شيء آخـر بالمـرة؛ إذ إنـه يعطينـا السـبب في تعاقـب الظواهـر ويجعـل التوقـع صـادرًا عـن فهـم لحقائـق الأشـياء، بينـما التوقـع في التداعـي فعـل آلي ناشـئ مـن العـادة. إن الأصـل في الاسـتدلال هـو المطلـوب الـذي يصـير نتيجـة، وهـو لا يصـير نتيجـة إلا إذا وجدنـا نسـبة بـين حديـه، ولا نجـد النسـبة إلا بالحـد الأوسـط. فبالتداعـي نسـتعيد صـورة جزئيـة بمناسـبة صـورة جزئيـة بِنـاءً عـلى تعاقـب واقعـي، وبالقيـاس نستكشـف علاقـة ضروريـة بواسـطة قانـون أي قضيـة كليـة. فـإذا قلنـا إن التداعـي يفـسر سـيرة الحيـوان وطفـل الإنسـان، فيجـب أن نعتـبر بـأن الطفـل لا يلبـث أن يجـاوز هـذه المرحلـة فيـدرك العلاقـة الجوهريـة حينـما يسـتطيع إدراكهـا، ويسـأل ويلـح في السـؤال حينـما تخفـى عليـه. وليـس يقتـصر الطفـل عـلى التـأدي مـن العلـة المنظـورة إلى المعلـول المرتقـب، ولكنـه يعـود مـن المعلـول المنظـور إلى علتـه، منظـورة كانـت أو غـير منظـورة، فيـدل بـكل ذلـك عـلى انتقالـه مـن طـور التداعـي إلى طـور التفكـير. فانظـر إلى دقـة هـذه الأمـور، ثـم أعجـب لقلـة تدقيـق الفلاسـفة الحسـيين. إن الإنسـانية تفكـر تفكـيرًا قياسـيًّا، وهـم في جملتهـا وإن كانـوا لا يـدرون، فليسـوا ينالـون منـه في واقـع الأمـر، إنّمـا هـو ينـال منهـم كـما تنـال الصخـرة مـن ناطحهـا!

الفصل الرابع

الاستقراء

(1) تعريف الاستقراء

هـذا النـوع الآخـر مـن الاسـتدلال كثـير الاسـتعمال كـثرة وافـرة في الحيـاة العاديـة والعلـوم الطبيعيـة، نؤلفـه أول الأمـر بوحـي التجربـة، وبخاصـة متـى تكـررت، ثـم نحـاول أن نستكشـف النسـبة بـين حَدّيـه زمنًـا يطـول أو يقـصر تبعًـا لدرجـة وضـوح هـذه النسـبة وتقـدم العلـم واجتهـاد العلـماء، وتعريـف الاسـتقراء أنـه: «اسـتدلال يضيـف محمـولاً إلى موضـوع كلي بسـبب مشـاهدة هـذا المحمـول في جزئيـات ذلـك الموضـوع كلهـا أو بعضهـا».[1] وقـد تكـون الجزئيـات أفـراد نـوع، أو أنـواع جنـس، أو أجناسًـا سـالفة تحـت جنـس عـالٍ.

وقـد تكـون اسـتُقرئت كلهـا؛ وهـذا هـو الاسـتقراء التـام، أو لم يُسـتقرأ سـوى بعضهـا؛ وهـذا هـو الاسـتقراء الناقـص. وقـد يكـون الاسـتقراء الناقـص كافيًـا أو غـير كافٍ. وسـتتضح هـذه المعـاني فيـما يـلي، ولنمثـل أولاً للاسـتقراءين التـام والناقـص:

(1) هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور (ابن سينا: النجاة). «هو الحكم على كلي بما وُجد في جزئياته الكثيرة، مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ استقراء للناس والدواب البرية والطير» (ابن سينا: منطق الإشارات، النهج السابع).

استقراء تام:

«النباتات والعجماوات والأناسي كائنات نامية».

«والنباتات والعجماوات والأناسي هي كل الأجسام الحية».

«إذن كل جسم حي فهو نامٍ».

استقراء ناقص:

«الذهب والفضة والحديد والنحاس موصلة للكهرباء».

«والذهب والفضة والحديد والناس معادن».

«إذن المعدن موصل للكهرباء».

هـذا هـو الاسـتقراء الـذي نقصـده، فيجـب التفرقـة بينـه وبـين مـا يسـمى بالمنهـج الاسـتقرائي المفصـل بقواعـد فرنسـيس بيكـون وسـتوارت مـل المذكـورة في كتـب المنطـق، فـإن هـذا المنهـج أولى بـه أن يسـمى «البحـث عـن العلـة» مـن حيـث إنـه يحـاول حـصر علـة ظاهـرة مـا في ظاهـرة أخـرى معينـة. فـإذا أفلحـت المحاولـة عُرفـت العلـة مـن هـذا الطريـق معرفـة محققـة. أمـا مـا نقصـده فهـو الاسـتدلال المتـأدي مـن جزئيـات عـدة إلى الـكلي الـذي ننسـبها إليـه.

يبـدو لأول وهلـة أن الاسـتقراء التـام (متـى تسـنى تحقيقـه وحـصر آحـاده) لا يثـير إشـكالاً مـن حيـث إنـه يحكـم عـلى الكلي بمـا يشـاهد في الكل، وإنـه إذن مسـتكفٍ بنفسـه لا يفتقـر إلى تبيـان وتأييـد. بَيْـدَ أنّ هذا وهم ناشـئ من الخلط بـين الـكلي المنطقـي والـكلي المجموعـي، أيْ بـين الـكلي والـكل، وذلـك الخلـط المألـوف عنـد الحسـيين والـذي نبهنـا عليـه غـير مـرة. إننـا إذا أخذنـا الاسـتقراء التـام عـلى هـذا الوجـه لم نجـد لـه سـوى صـورة الاسـتدلال لا حقيقتـه؛ إذ إن كل مـا يعنيـه هـو أن أفـراد كل مـا مشـتركون فعـلاً في محمول مـا، فلا يفيـد الانتقال

مـن الصغـرى إلى النتيجـة معرفـة جديـدة، بـل ننتقـل مـن الآحـاد إلى مجموعها، أيْ مـن الـشيء إلى الـشيء نفسـه. أمّـا إذا أردنـا اسـتدلالاً صحيحًـا فيجـب أن نفهـم صغـرى الاسـتقراء عـلى أنهـا تذكـر الجزئيـات لـكي تنتقـل إلى الـكلي الـذي يمثلهـا، والـذي هـو علـة حصولهـا عـلى المحمـول، فنصـل بالنتيجـة إلى معرفـة جديـدة هـي نسـبة كليـة ضروريـة بـين الماهيـة المشـتركة والمحمـول المشـاهد في الجزئيـات، بغـض النظـر عـن الجزئيـات وعددهـا.[1] فالمسـألة التـي تـبرز هنـا هـي أنـه لا بـد مـن وسـيلة لإتمـام الاسـتقراء التـام نفسـه، ومـلء الفـراغ بـين الجزئيـات كجملـة وبـين الـكلي الـذي ترجـع إليـه والـذي بسـبب احتوائهـا عليـه هـي حاصلـة عـلى المحمـول، وهـذا هـو المطلـب الحـق للعلـم.

إذا كان هـذا واجبًـا في الاسـتقراء التـام فإنـه في الاسـتقراء الناقـص أوجـب لمـا هـو بـيّن مـن أن الانتقـال من البعـض إلى الـكلي (في الاسـتقراء الناقص) أقـل أمانًا مـن الانتقـال مـن الـكل إلى الـكلي (في الاسـتقراء التـام). وليـس يجدي شـيئًا قول ابـن سـينا (وقـد ردده الغـزالي وغـيره): إن الاسـتقراء الناقـص يعتمـد عـلى أكـثر الجزئيـات أو عـلى كثـير منهـا، ما دام تمام الاسـتقراء نفسـه لا يكفي، ومـا دام أكثر وكثـير لا يقـالان إلا مـع اعتبـار الـكل، والـكل هنـا لم يُسـتقرأ. أحرى بنـا أن نقول: إن الاسـتقراء الناقـص يعتمـد عـلى «عـدد كافٍ» مـن الجزئيـات، تاركـين للفطنـة الشـخصية مؤيـدة بالخـبرة العلميـة تقديـر كفايـة العـدد تبعًـا لمـا يتبـدى مـن اتفـاق المحمـول للجزئيـات في أمكنـة عـدة وأزمنـة مختلفـة وظـروف متباينـة. وهـذا التفـاوت بـين عـدد الجزئيـات وبـين الـكلي مدعـاة أخطاء غـير قليلـة، يقع فيهـا النـاس بحيـث يكـون «الاسـتقراء الناقـص غـير موجـب للعلـم الصحيـح، فإنـه ربمـا كان مـا لم يُسـتقرأ خـلاف مـا اسـتقرئ»، مثـل التمسـاح[2] في المثـال

(1) انظر ما كتبناه عن الاستقراء عند أرسطو في «ف ي» ص 126 - 128.

(2) ابن سينا: «منطق الإشارات»، في الموضع السابق.

المذكور، فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ لا فكه الأسفل كسائر الحيوان. ومثل طير الماء أو البجع المدعو أيضًا بالقنس تعريبًا للفظ اليوناني،[1] فقديمًا كان المعتقد أن البياض عرض لازم له بناءً على ما كانوا يشاهدون، ولمّا اكتُشفت أستراليا وُجد فيها بجع أسود بكل خصائص النوع. أما إذا تبدت لنا نسبة الجزئيات المستقرأة إلى الكلي، أيْ علة وجود المحمول في تلك الجزئيات، أضحى العدد الكافي مجرد دليل إلى تلك النسبة، غير ذي قيمة في ذات؛ إذ قد يصح الحكم على الكلي بجزئي واحد إذا تأكدنا أن المحمول صادر فعلاً عن ماهية هذا الجزئي.

فأساس الاستقراء أو السبب الذي يخولنا الحق في الانتقال من الجزئيات إلى الكلي الشامل لها هو، في الاستقراء التام: أن المحمول الحاصل لكل الجزئيات هو محمول حاصل للموضوع المعادل لها، وهذا أمر بديهي. وفي الاستقراء الناقص هو: أن المحمول الحاصل لعدد كافٍ من جزئيات موضوع كلي في أحوال عدة وظروف مختلفة هو محمول حاصل لذلك الموضوع الكلي؛ وهذا أمر بديهي أيضًا. فإن تكرار المحمول في الجزئيات دليل على أن المحمول خاصية لازمة عن الماهية المشتركة بين الجزئيات، والثابتة فيها وسط تغير الأعراض، والضامنة لضرورة أفعالها وضرورة القوانين الطبيعية، وإلا كان

---

(1) وقد ورد هكذا عند ابن رشد مثلاً في «تلخيص ما بعد الطبيعة». حيث لا يجيز انحصار الجزئيات سوى نتيجة جزئية، فحقيقة الاستقراء تلتئم من جزئيات مدركة بالحس ومن مبدأ يطبقه العقل. وما أدق وأبلغ ما قرره ابن سينا بهذا الصدد حيث قال (في منطق النجاة): «المجربات أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس، وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء تكرر ذلك منا في الذكر (وهذا هو الوجه الحسي)، واقترن به قياس هو أنه لو كان هذا الأمر اتفاقيًّا عرضيًّا لا عن مقتضى طبيعته لكان لا يكون في أكثر الأمر من غير اختلاف (وهذا هو الوجه العقلي)، حتى إنه إذا لم يوجد ذلك استندرت النفس الواقعة فطلبت سببًا لما عرض من أنه لم يوجد».

التكـرار بغـير علـة، وهـذا غـير معقـول. وهكـذا نطـوي المسـافة بـين الجزئيـات والـكلي، ويرجـع الاسـتقراء الناقـص إلى الاسـتقراء التـام، وتبطـل دعـوى الحسـيين أن الاسـتقراء الناقـص اسـتدلال سفسـطائي يذهـب اعتسـافًا مـن البعض المسـتقرأ إلى الـكل، فيضـع نتيجـة كليـة.

مـما تقـدم يتبـين جليًـا تمايـز الاسـتقراء والقيـاس تمايـزًا جوهريًّـا، لا كذلـك الخطـأ الشـائع بـأن القيـاس نـزول مـن الـكلي إلى الجـزئي، وأن الاسـتقراء صعـود مـن الجـزئي إلى الـكلي، فهـما كالسـلم الواحـد يقطـع في اتجاهـين مختلفـين، أجـل كثـيرًا مـا ينتهـي إلى نتيجـة جزئيـة. ولكـن هنـاك أقيسـة صحيحـة صادقـة نتيجتهـا مضارعـة ماصدقًـا للمقدمـة الكـبرى، كقولنـا: «كل ناطـق فهـو ضحـاك، والإنسـان ناطـق، فالإنسـان ضحـاك». فظاهـر أن «ناطـق وإنسـان وضحـاك» حـدود متعادلـة؛ إذ ليـس يوجـد ناطـق وضحـاك سـوى الإنسـان. حقيقـة القيـاس أنـه انتقـال مـن مبـدأ إلى نتيجـة بـين لـزوم النتيجـة عـن المبـدأ بقيـاس حديـن إلى ثالـث، وماهيتـه هـي في هـذا الارتبـاط بـين الحـدود الثلاثـة، بغـض النظـر عـن علاقـات الكليـة والجزئيـة، فـما هـذه العلاقـات إلا اعتبـار ثانـوي منطقـي.

أمـا الاسـتقراء، فإنـه انتقـال مـن جـزئي إلى كلي يبـين ظهـور النتيجـة أو الكلي مـن التجربـة الحسـية، وهـو إذن لا يقيـس، فـلا يحتـوي عـلى حـد أوسـط بمعنى الكلمـة، أيْ حـد كلي. ولمـّا كان اسـتدلالاً فهـو يحتـوي عـلى «واسـطة» للربـط بـين المحمـول والموضـوع في النتيجـة، وهـذه الواسـطة هـي الجزئيـات المسـتقرأة يسردهـا في المقدمـة الكـبرى لـكي يثبـت لهـا المحمـول المشـاهد في التجربـة، ويسردهـا في المقدمـة الصغـرى لـكي يعـادل بينهـا وبـين الـكلي الشـامل لهـا؛ فالواسـطة وموضـوع النتيجـة فيـه واحـد.[1] وعـلى ذلـك فاتجـاه العقـل ونـوع

---

(1) وهذا معنى قول ابن سينا (في فصل الاستقراء من منطق النجاة): «إن الاستقراء كأنه يحكم بالأكبر على الواسطة لوجود الأكبر في الأصغر».

الاستدلال الذي يقوم به يختلفان في الاستقراء عنهما في القياس، ولا يمكن رد الاستقراء إلى القياس ولا رد القياس إلى الاستقراء، كأن كل ما هناك طريق واحد ينعكس قطعه.

(2) المذهب الحسي والاستقراء

بعد هذا البيان لطبيعة الاستقراء والإيضاح لمبدئه، لم تعد هناك حاجة في واقع الأمر لذكر المذهب الحسي، لاسيَّما أن رجاله لا يجيئون بشيء جديد في هذه المسألة. إن موقفهم فيها بسيط كل البساطة، لمّا كانوا ينكرون وجود المعنى المجرد في العقل، والماهية الثابتة في الأشياء، فإنهم لا يقبلون سوى الاستقراء التام، ولا يعتبرونه إلا كمجموع، ولا يؤمنون بالمجموع إلا إلى وقت لاعتقادهم أن التجربة غير مضبوطة بمبادئ أو قوانين، وأنها «مفتوحة دائمًا» قد تلد كل عجيبة. إذن فليكن الاستقراء مجرد توقع آلي أو مجرد عادة يولدها التكرار، فنعتقد أن المستقبل سيكون شبيهًا بالماضي، ونتدرج في اعتقادنا بقيمة الاستقراءات من أضعف احتمال إلى الأشد فالأشد كلما تكاثرت التجارب المؤيدة لها ولم تعارضها تجربة واحدة. وهكذا نعود إلى تداعي الصور الذي ذكرناه عنهم في الفصول السابقة، فإنه ابتكارهم الأوحد وتكأتهم الفذة.

أما أن تداعي الصور يولد في الحس الباطن توقعًا آليًّا؛ فهذا أمر معلوم، وقد أشار إليه ابن سينا في النص الذي اقتبسناه منه، بعد أن أشار إليه أرسطو في نهاية «التحليلات الثانية». لكن هناك توقعًا عقليًّا أشار إليه أيضًا، وهو يستند على مبدأ كلي يغني عن تكرار التجارب أو لا يدع لهذا التكرار من قيمة سوى قيمة الدليل الظاهري. وإنا لنسأل الفلاسفة الحسيين: أليس يتعين تفسير التكرار أو الاطراد؟ وماذا عسى أن يكون تفسيره سوى أن

الطبيعــة خاضعــة لقوانــين؟ وعــلامَ يــدل تحقــق توقعنــا إن لم يــدل عــلى أن بــين العقــل والطبيعــة توافقًــا وانسـجامًا؟ وكيـف يستسـيغون أن يمجـدوا الصلـة الجوهريــة بــين المحمــول والموضــوع في القضيــة الاســتقرائية وأن يــردوا العِلّيَّــة إلى مجــرد علاقــة تعاقــب، عــلى حــين أن أســاطينهم واضعــي مناهــج البحــث العلمــي -كــما يدّعــون- يعترفــون بــأن الغــرض مــن هــذه المناهــج عــزل «المقــدم الــضروري الــكافي» مــن بــين ســائر المقدمــات، واعتبــاره علــة لتــالٍ معــين بســبب مــا ظهــر مــن اتفاقهــما في الحضــور والغيــاب ودرجــة التغــير. مــاذا عــسى أن يكــون المقــدم الــضروري الــكافي إلا أن يكــون هــو العلــة؟ ومــاذا عــسى أن يكــون مثــل هــذا الاتفــاق بــين المقــدم والتــالي إلا أن يكــون صلــة جوهريــة؟

إن الفلاسـفة الحسـيين ليذعنـون لهـذه البديهيـات في قـرارة أنفسـهم، وإنهـم ليعلمــون أن الواحــد منــا ومنهــم متــى وقــف عــلى العلــة التــي يبحــث عنهــا أيقــن بهــا لفــوره دون انتظــار تأييــد مســتقل ودون تــدرج في الاحتــمال. ولكــن اقتناعهــم بمبدئهــم يصرفهــم عــن الإذعــان الصريــح المطــرد ويدفــع بهــم إلى العنــاد واللجــاج.

إلى هنــا نقــف الحديــث مــع الحســيين ريثــما نســتأنف في مواضــع أخــرى، فقــد قصرنــا غرضنــا في هــذا البــاب عــلى تحليــل أفعــال العقــل وبيــان أصالتهــا، ومِــنْ ثَمَّــة عــلى إثبــات وجــود العقــل، وبقــي علينــا الفحــص عــن مســائل كثــيرة. وللحســيين في كل مســألة رأي، وإن تكــن آراؤهــم فطريــة هزيلــة مــن الطــراز الــذي عرفنــاه لــلآن، وقــد نجمــل تهافــت مذهبهــم بقولنــا: إنــه مــن الجهــة الواحــدة يزعــم مشــايعة التجربــة ومتابعــة الواقــع المحســوس، ومــن الجهــة الأخــرى ينكــر كليــة القوانــين الطبيعيــة وضرورتهــا، فيــدع العلــم بــلا ســند.

الباب الثاني

نقد العقل

الفصل الأول

الشك واليقين

(1) مذهب الشك

إذا كان لنا عقل فهل يَعقل الوجود؟ وهل يَعقله على حقيقته؟

لقـد تضاربـت آراء الفلاسـفة في الإجابـة عـن هذين السـؤالين أشـد التضارب. إن النـاس في جملتهـم يعلمـون أنهـم يخطئـون أحيانًـا في الإدراك الحـسي، ويخطئـون أحيانًـا في الاسـتدلال العقـلي، ولكنهـم يصححـون أخطاءهـم ويظلـون عـلى الاعتقـاد بـأن حواسـهم آلات حسـنة لمعرفـة الأشـياء، وأن عقلهـم آلـة صالحـة للتصـور والاسـتدلال. والفلاسـفة منهـم يعتقـدون مثـل هـذا بالفعـل، ويحيـون وفقًـا لهـذا الاعتقـاد، ولكـن بعضهـم حـين يفلسـفون ينسـاقون إلى نظريـات تسـتتبع الشـك في قيمـة المعرفـة فيشـكون فيهـا.

كانـت الفلسـفة اليونانيـة مـا تـزال في مهدهـا لمّـا ارتـأى بارمنيـدس أن العـالم كائـن واحـد سـاكن، فنتـج لديـه أن مـا تُظهرنـا عليـه الحـواس مـن موجـودات متكاثـرة متغـيرة إنّمـا هو محـض وهم. واقتنع معـاصره هرقليطس بأن الأشـياء في تغـير متصـل، فاسـتنتج من ذلك أتباعه من السفسـطائيين أن الإحسـاس تغيُّر ذاتي تابـع لحالتنـا البدنيـة ولحالـة الأشـياء منـا، وأننـا مِـنْ ثَمَّة نـدرك انفعالنا بالأشـياء

ولا نـدرك الأشـياء نفسـها، وكان ديمقريطـس قد ذهـب إلى أن الموجـودات مؤلفة مـن ذرات متجانسـة غـير مكيفـة. ولمّـا كانـت حواسـنا تصـور لنـا كيفيـات في الموجـودات، فقـد صـارت الحـواس متهمـة بالخـداع. وتوالـت المذاهـب والآراء في نقـد الحـواس ونقـد العقـل، وتكونـت مدرسـة شـكية أخـذت عـلى نفسـها مهاجمـة المعرفـة الإنسـانية والتوقـف عـن إثبـات أي شيء.[1] وموضـوع هـذا البـاب الثـاني تمحـص تلـك المذاهـب والآراء في ترتيبهـا التاريخـي الـذي يبـين تأثـر اللاحـق منهـا بالسـابق، فيسـاعد عـلى فهـم نشـأتها وتطورهـا، ثـم الدفـاع عــن موضوعيــة الإدراك الحــسي ووجــود العــالم الخارجــي، وأخــيرًا الدفــاع عــن موضوعيــة الإدراك العقــلي للماديــات، وعــن كفايــة العقــل لتكويــن مــا بعـد الطبيعـة، بحيـث نصـل إلى آخـر هـذا البـاب وقـد فزنـا بالثقـة بالعقـل وبالحـواس، وانفتحـت أمامنـا الآفـاق إلى كل الوجـود.

ترجـع الحجـج التـي جمعهـا قدمـاء الشـكاك مـن اليونـان، وخلفوهـا لمـن جـاء بعدهـم، إلى الأربعـة التاليـة:

أولاً: الأخطـاء التـي يقـع فيهـا النـاس، ومنهـا أخطـاء الحـواس، وأخطـاء الوجـدان في اليقظـة والمنـام، وأخطـاء الذاكـرة، وأخطـاء الاسـتدلال، وهذيـان المحمومـين، وتخيـلات المجانـين.

إن الـبرج المربـع ويبـدو لنـا عـن بُعـد مسـتديرًا، والمجـذاف يبـدو منكـسرًا في المـاء، ومتـى سـارت بنـا مركبـة أو سـفينة بـدا الطريـق وبـدا الشـاطئ كأنـه يسـير. ونحـن جميعًـا نعتقـد بحقيقـة مـا يـتراءى لنـا مـن الصـور في الأحـلام، فَلِـمَ لا تكـون اليقظـة وهْـمًا كالحلـم؟ والـذي نسـميه مجنونًـا لا يعـرف أنـه مجنـون بـل يظـن نفسـه عاقـلاً، فـما يدرينـا أن عقلنـا ليـس جنونًـا؟

(1) انظر «ف ي» (الطبعة الثالثة): «السفسطائيون» ص 45 - 49. و«الشكاك» ص 224 - 241.

ولمّـا كان التصديـق مصاحبًـا لتصوراتنـا جميعًـا، فبـأيّ علامـة نميـز الحـق مـن الباطـل؟

وما الذي يضمن لنا أننا لا نخطئ دائمًا؟

ثانيًـا: اختـلاف النـاس في إحساسـاتهم وآرائهـم وعقائدهـم وأخلاقهـم وعاداتهـم، حتـى ليمتنـع التوفيـق فيـما بينهـا عـلى مَـن يحاولـه، والمذاهـب الاعتقاديـة متعارضـة يهـدم بعضهـا بعضًـا، ومـع ذلـك فـكلٌّ مقتنـع برأيـه متعصـبٌ لـه. إن هـذا الاختـلاف الشـامل دليـل سـاطع عـلى عـدم وجـود حقيقـة بالـذات، أو عـلى عـدم اسـتطاعتنا الوصـول إليهـا إن وُجـدت.

ثالثًـا: امتنـاع البرهـان التـام، فـإن البرهنـة عـلى قضيـة مـا تسـتلزم الاسـتناد عـلى قضيـة أخـرى، وهـذه تسـتلزم الاسـتناد عـلى ثالثـة، وهكـذا إلى مـا لا نهايـة. فنحـن مسـوقون إلى التسلسـل دون أن نسـتطيع الوقـوف عنـد حـد وإرسـاء العلـم عـلى أسـاس.

رابعًـا: امتنـاع التدليـل عـلى صـدق العقـل، وهـذا الدليـل واجـب؛ إذ مـن الخلـف الوثـوق بالعقـل قبـل الاسـتيثاق مـن إمـكان الوثـوق بـه، ولا نسـتوثق مـن هـذا الإمـكان إلا بالعقـل، ولا يصـح أن يكـون العقـل حكـمًا في صدقـه هـو، أو نقـع في دور لا مخـرج منـه.

والشُّـكّاك لا ينكـرون شـعورهم باليقـين الأوّلي الحاصـل لجميـع النـاس بالإحساسات الظاهرة والباطنة؛ إذ إن التصديق بها طبيعي لا يقاوَم، وكان شأنهم معهـا كشـأن جميـع النـاس في الحيـاة العاديـة. وقـد رُوي أن إمامهـم «بـيرون» اضطـر ذات يـوم إلى الهـرب مـن كلـب، فأخـذ يركـض وهـو يقـول: «مـا أصعـب التخلـص مـن الطبـع»! ولكنهـم يقولـون: إنهـم يمتحنـون هـذا اليقـين الأولي فـلا يجـدون لـه مـبررًا يحيلـه يقينيًـا عقليًـا، وإن الموقـف الحكيـم في هـذا الامتحـان

أو البحـث النقـدي اللاحـق عـلى التصديـق الأولي إنّمـا هـو تعليـق الحكـم والقـول «لا أدري». فالشـاك يعلـم مثلاً أن هـذا الـشيء يبـدو لـه أبيـض، وهـو يـصرح بذلـك، أيْ يـروي إحساسـه، ولكنـه لا يؤكـد أن الـشيء في ذاتـه أبيـض، فكانـت في ذهنـه فجـوة بـين المعرفـة النقديـة والحيـاة العمليـة، وكانـت هـذه الفجـوة مثـار اعـتراض قـوي عـلى الشـكاك هـو وقوعهـم في التناقـض. فابتـدع أحـد مشـاهيرهم «قرنيـادس» نظريـة الرجحـان لتسـويغ الإرادات والاختيـارات؛ قـال: ليسـت التطـورات سـواء، إنمـا هـي تتفـاوت درجـات: فمنهـا مـا إذا اعتـبر في ذاتـه بـدا راجحًـا، ومـن هـذا الفريـق مـا إذا قـورن بغـيره فلـم ينافِـه ازداد رجحانًـا، أو بـدا متسـقًا معـه مؤيـدًا لـه فـازداد رجحانًـا عـلى رجحـان. فالشـكاك كلـما أقبلـوا عـلى شـئون الحيـاة أمكنهـم أن يُؤثِـروا رأيًـا عـلى آخـر بنـاءً عـلى رجحانـه مـع احتفاظهـم بارتيابهـم في النظـر.

هـذه الأقـوال مـا أوهنهـا ومـا أيـسر تفنيدهـا؛ إنهـا تحمـل في ثناياهـا دلائـل تهافتهـا، وتشـير بذاتهـا إلى أسـباب فسـادها. كيـف يتخـذ مـن الخطـأ دليـلاً ضـد الحقيقـة، والخطـأ لا يُدعـى كذلـك إلا بالنسـبة إلى الحقيقـة المعلومـة يقينًـا؟ دليـل عـلى وجـود الحقيقـة، فليـس هـو محتومًـا متصـلاً. وإذا كنـا نخطـئ فنحـن لا نخطـئ دائمًـا، ونحـن نصحـح أخطـاء الحـواس بمعارضـة حاسـة أخـرى، وبالتجربـة السـابقة، وبالعقـل والبرهـان، ونصحـح أخطـاء العقـل بمعارضـة معارفـه بعضهـا ببعـض، وبتقديـر نتائجهـا. ومـن ذا الـذي لم تُعلّمـه الأيـام أن الأشـياء تختلـف عنـد الحـس باختـلاف مسـافاتها منـه، واختـلاف أوضاعهـا، واختـلاف وقـوع الضـوء عليهـا؟

ومـن ذا الـذي لا يميـز بـين إدراك السـليم وإدراك المريـض، وبـين إدراك اليقظـان وإدراك الحـالم، وبـين إدراك العـالم وإدراك الجاهـل؟

فـكل مـا يتعـين على الفيلسـوف وهو ينظر في مسـألة الخطـأ لا يعدو تعريف

الخطأ وتعريف الحقيقة وتحديد الوسائل والمناهج للتمييز بينهما، لا إنكار قدرتنا على إصابة الحقيقة بتاتًا لكوننا نخطئها أحيانًا.

وليس اختلاف الآراء محتومًا متصلاً؛ فإن الناس متفقون على أمور كثيرة نظرية وعملية، مجمعون على كثير من الحقائق الواقعية والمبادئ العقلية، ولولا ذلك لامتنع التفاهم بينهم وامتنعت كل حياة اجتماعية، ولا يبدو اختلافهم إلا في الأمور المعقدة والمسائل الدقيقة. وليس الاختلاف دليلاً على فساد العقول؛ فقد يكون السبب فيه اختلاف الظروف البيئية والتاريخية، أو اختلاف وجهة النظر: فمن المعقول أن يصطنع كل شعب السيرة التي تلائم أحوال معيشته، فيكون لأهل البلد البحري من الخصائص والعادات غير ما لأهل البلد البري. ومن المعقول أن ينظر كل شعب وكل فرد إلى مصلحته الخاصة، فيكون حكمه حكمًا حقًا من هذا الوجه. وفي الأخلاق نرى اتفاقًا على المبادئ العامة، ولا يبرز الخلاف إلا في تطبيقها بسبب الجهل أو الهوى: فمن ذا الذي يستطيع أن ينكر أن الخير (أيًّا كان) مطلوب، وأن الشر (أيًّا كان) مهروب منه، وأن واجب الإنسان السير بمقتضى العقل، وأن العدالة ضرورية عند العقل لابتنائها على المساواة، وأنها لازمة لحياة المجتمع.. وغير ذلك من البديهيات التي إذا جحدت فإنما تجحد بالقول فقط لا بالاعتقاد الباطن. فنحن لا ندعي أن الإنسان يعلم الحقيقة بالضرورة أو أن في مقدوره أن يعلم كل حقيقة، وأن جميع أحكامه صادرة عن العقل السديد، بل نقول إنه كفء لأن يعلم علمًا يقينًا بأن يرجع بأحكامه إلى العقل؛ يردها أو يصححها أو يُقرها.

وليس البرهان التام تسلسلاً إلى غير نهاية؛ هذا الزعم صادر عن تصور خاطئ هو أن البرهان وحده يولد التصديق، ولكن الحق في هذه المسألة هو أن هناك قضايا بيّنة بذاتها تتضح النسبة فيها بين المحمول والموضوع

حالما نتصورها ودون واسطة: من ذا الذي يستطيع أن ينكر أن الكل أعظم من الجزء؟ أو أنه يمتنع إثبات محمول ما لموضوع ما ونفيه عنه في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها؟ من ذا الذي يحس في نفسه حاجة لبرهان على قضية من هذا القبيل؟ والقضايا التي من هذا القبيل حقائق حاضرة طبعًا في العقل، ومبادئ مطلقة تنتهي إليها البراهين ويسكن عندها العقل؛ لأن علة التصديق بها موجودة فيها هي. فكما أنّ التمييز بين النور والظلمة لا يقتضي شيئًا ثالثًا، بل يكفي فيه النور نفسه، فكذلك المبادئ الأولية لا يحتاج بيانها لغير نفسها.

وهذا الرد على الحجة الثالثة يفيد في إبطال الحجة الرابعة الزاعمة أن العقل لا يبرهن على صدقه إلا ويفترض نفسه صادقًا، وأن هذا دور أو مصادرة على المطلوب. إن اقتضاء برهان على صدق العقل قبل كل تعقل لهو عبث محض. وإنما يلتمس البرهان على صدق العقل في التعقل نفسه، كما يستوثق من صلاح أيّ آلة باستعمالها. فالعقل حين يزاول فعله الأساسي الذي هو الحكم، سواء كان الحكم بديهيًّا أم نتيجة استدلال، يدرك مطابقته للموضوع المحكوم عليه، أيْ يحس ضمنًا أنه يدرك أن الموضوع هو كما يحكم عليه. وحين يعود على هذا الإدراك ويدرك هذه المطابقة بالفعل يحس بالفعل أنه كفء لإدراك الحق. فليس البرهان هنا قياسًا حتى يتسلسل من مقدمة إلى أخرى، ولكنه اقتناع بديهي في مزاولة التعقل، وبخاصة، أيْ بشكل أيسر وأوضح، في التعقل البديهي للمبادئ الأولية.

أما مذهب الرجحان فلم يفد من التقهقر في الشك سوى الإمعان في التناقض. إن الرجحان ابتعاد عن الشك واقتراب من الحقيقة، فإذا لم يكن هناك حقيقة لم يكن هناك رجحان. أو إذا قلنا إن رأيًا أرجح من رأي، كان القصد أن للأول من خصائص الحقيقة أكثر مما للثاني، وأننا نعرف خصائص

الحقيقـة ونسـتطيع البلـوغ إليهـا. وإذا كانـت قوانـا الداركـة خادعـة بالطبـع، كـما يعتقـد الشـكاك جميعًـا، فكيـف يسـوغ لنـا أن نسـتخدمها ونصدقهـا في الموازنـة بـين أسـباب الرجحـان؟

وهـذه الأسـباب إن كانـت محـض تصـور كانـت عديمـة الجـدوى في النظـر وفي العلـم عـلى السـواء، وإن كانـت مجديـة كانـت جدواهـا دليـلاً سـاطعًا عـلى مطابقتهـا لطبائـع الأشـياء أيْ عـلى حقيقتهـا. لقـد ظـن أصحـاب هـذا المذهـب أنهـم يوفـرون لأنفسـهم ميـزة المذهـب الاعتقـادي دون أن يتقيـدوا بمبادئـه، فكانـوا بهـذا الخلـف المتصـل الـذي وقعـوا فيـه عـبرة لمـن يعتـبر بعبـث منهـج التخـير في الفلسـفة وتهافـت الحلـول الوسـطى التـي يتوهـم ملفقوهـا أنهـم قطفـوا مـن كل شـجرة ثمـرة.. الـردود السـالفة تدفـع اعتراضـات الشـاك. ولكنـا لا نقنـع بهـا، ولا نقبـل دعواهـم أنهـم ناقـدون معترضـون وحسـب، بـل نريد أن نتحـول نحـن أيضًـا إلى النقـد والاعـتراض مـن زيـادة في جـلاء المسـألة وفي إيضاح المنهـج القويـم الـذي يتعـين أن تسـير عليـه الفلسـفة في مشـكلة المعرفـة، فنبـين امتنـاع الشـكل المطلـق امتناعًـا باتًّـا، ووجـوب البـدء باليقـين. أمـا امتنـاع الشـك المطلـق فيبـدو مـن ثلاثـة أوجـه:

الوجـه الأول: تعجيـز الشـاك عـن الدعـوة إلى مذهبـه، وذلـك بـأن نطلـب إليـه أن يـبرر موقفـه ويبرهـن عـلى صحـة قولـه إنـه لا يسـتطيع أن يعلـم شـيئًا علـمًا يقينيًّـا، فـإن رفـض الاسـتجابة إلى هـذا المطلـب خشـية التـورط في الإثبـات والنفـي، كان لنـا أن ننكـر دعـواه ابتـداءً ونؤكـد إمـكان العلـم اليقينـي تأكيـدًا، مـن حيـث إن مـا يُثبَـت جزافًـا يُنفَـى جزافًـا، وإن حـاول أن ينظـم برهانًـا فمـن الـضرورة أن يقـدم لـه بمقدمـات يقينيـة فيناقـض دعـواه بامتنـاع اليقـين.

الوجـه الثـاني: أن في منطـوق الشـك المطلـق تناقضًـا أساسـيًّا يرده غـير مطلق، أيْ يقـضي بيقـين واحـد عـلى الأقـل، وذلـك أن الشـاك إمـا أن يعلم وجوب الشـك

في كل شيء علـمًا يقينيًّـا، فيعلـم علـمًا يقينيًّـا هـذه القضيـة، وهـي أنـه ينبغـي الشـك في كل شيء، ويعلـم مِـنْ ثَمَّـة علـمًا يقينيًّـا أنـه لا ينبغي الشـك في كل شيء. وإمـا أن يعلـم علـمًا يقينيًّـا أن مذهبـه راجـح فقـط، فلديـه إذن سـبب مرجـح يأخـذ بـه. وإمـا أن يعـترف بأنـه لا يعلـم علـمًا يقينيًّـا ولا راجحًـا، وحينئـذ فهـو لا يضـع الشـك كمذهـب، ويقـر بالعجـز.

الوجـه الثالـث: أن في الشـك نفسـه ثـلاث بديهيـات يـأبى كل عقـل الشـك فيهـا، بـل يصدقهـا العقـل حالمـا يتعقلهـا. هـذه البديهيـات هـي: وجـود الـذات المفكـرة، وعـدم جـواز التناقـض، وكفايـة العقـل لمعرفـة الحقيقـة. أمـا وجـود الـذات المفكـرة فبـيّن بالفكـر ذاتـه، والـذي يفكـر يصـدق بالفعـل أنـه موجـود فيقـول: «أنـا أفكـر»، ولا يبرهـن عـلى وجـود الـذات المفكـرة ولـو بقيـاس إضـماري كقولنـا: «أنـا أفكـر فأنـا إذن موجـود»؛ فـإن الوجـود المطلـوب البرهنـة عليـه مثبـت في المقدمـة «أنـا أفكـر». وأمـا عـدم جـواز التناقـض، فالشـاك يعلمـه بداهـة كذلـك: إنـه يعلـم مـا الشـك ومـا العلـم ومـا الجهـل ومـا اليقينـي ومـا الإنسـان ومـا المثلـث.. إلى غـير ذلـك مـن المعـاني، ويعلـم أن كل لفـظ وكل معنـى فهـو يختلـف عـن ضـده أو نقيضـه، فـلا يجمـع بـين الألفـاظ وبـين المعـاني عـلى مـا يتفـق؛ فيقـر أن اليقـين غـير الشـك، وأن الإنسـان غـير المثلـث، وأن مـن غـير المسـتطاع الإثبـات والنفـي في آن واحـد ومـن جهـة واحـدة. وأمـا كفايـة العقـل لمعرفـة الحقيقـة، فالشـاك يعلمهـا في علمـه بـكل بديهيـة؛ كـما قلنـا في الـرد عـلى الحجـة الرابعـة، ويعلمهـا في نفـس الشـك. فإنـه حـين ينتهـي إلى الشـك إنّمـا يُعـوّل عـلى نقـد العقـل للعقـل، وطالمـا أقـام عـلى الشـك إنّمـا يعـوّل عـلى حكـم العقـل بوجـود الشـك؛ فهـو يذعـن دائمًـا لحكـم العقـل، فيقـع في الـدور الـذي يتهـم بـه خصومـه. فهـذه الحقائـق الثلاثـة متضمنـة في كل تفكـير، ولا يمكـن أن يشـك فيهـا شـاك، ولولاهـا لمـا وُجـد شـكه،

والشك فيها وضع لها في الحقيقة.[1] لقد أصاب ذلك الشاك القديم الذي قال إن فلسفته ليست عقيدة وإنما هي منحى أو اتجاه، والواقع أن الشاك المطلق يحمل نفسه على الشك حملاً، ويعاند البداهة بالإرادة، ويعلق حكمه داعيًا هذا التعليق حكمة على الرغم من التناقض المطبق عليه من كل صوب، ومتى قلنا التناقض عنينا الإفحام والقضاء على التفكير حتى ينحدر الشاك إلى درك النبات.

المنهج القويم في الفلسفة يبدأ إذن من اليقين الطبيعي بالبديهيات. وفي الفلسفة الإسلامية «تجربة» جديرة بالذكر في هذا المضمار، هي تجربة الغزالي: فقد حكى في «المنقذ من الضلال» أنه عانى الشك في نفسه لمّا رأى من اختلاف الملل وكثرة الشُّبَه، وأقواها هذه الشبهة: «أن المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكام ويكذبه حاكم العقل، فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر إذا تجلى يكذب العقل في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته».. إلى أن قال: «فحاولت لذلك علاجًا، فلم يتيسر؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب المبادئ الأولية، فإذا لم تكن مسلَّمة لم يكن تركيب دليل. فأعضل هذا الداء ودام قريبًا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثقًا بها؛ إذ إن الأوليات غير مطلوبة وإنما هي حاضرة لا يشك فيها. ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر». يعني نور الحدس الذي به يدرك العقل الأوليات دفعة دون حاجة إلى برهان. وسواء كانت هذه الحكاية صادقة أم مركبة للتشويق والتفهيم، فإن الحل الذي تنتهي إليه هو الحل الصحيح.

---

(1) انظر تلخيصنا لرد أرسطو على الشكاك القدامى في «ف ي» الطبعة الثالثة ص 171 - 173.

ومتى أذعن العقل لنور الأوليات، أو بالأحرى: متى كفت الإرادة عن الافتتان بالشك وقهر العقل على الانصراف عن نور الأوليات، لم يعد أمامنا مانع من المضي في الفحص عن سائر المسائل لاقتناص ما يتيسر من يقين. إن دعوى الشكاك بأن الحياة لا تعطي يقينًا ما هي دعوى بيّنة البطلان، قادهم إليها مذهبهم الحسي الذي لا يعترف بغير المحسوسات ويستبعد ما فيها وما فيما بينها بعضها البعض من أمور معقولة. إنهم هم الحسيون الأصليون الملتزمون منطق مذهبهم من مبدئه إلى منتهاه، ولكنهم كانوا واهمين. إن الواحد منهم ليعلم مثلاً أنه إذا أكل شبع، وإذا لم يأكل ظل جائعًا؛ وهو يأكل ويشرب، ويتذوق ما يأكل وما يشرب، ويتحاشى مواطن التهلكة وأسباب المرض، ويتعاطى الدواء استردادًا للصحة. وفي كل ذلك حكم بأن كذا حق وكذا باطل، وأن الحق خير من الباطل، والأكل خير من الجوع، والصحة خير من المرض، والحياة خير من الموت، وهو يعلم أن القواعد الصحية مأخوذة من طبيعة الجسد الإنساني، وأن الأدوية مأخوذة من طبائع الأشياء ومما بين الأشياء وجسد الإنسان من نسبة. هذه بديهيات أخرى لا مفر من التسليم بها متى أخلص المرء لوحي عقله ولم يتشبث بالعناد. وكم ذا في الحياة من بديهيات لا يعتورها الخطأ لبساطتها وبيانها بذاتها، وإنما يخشى الخطأ في كل قضية أو واقعة لا تبدو بمثل هذا البيان، وبخاصة حين يحتاج الأمر إلى تركيب استدلال.

ويؤمَن الخطأ في الاستدلال بمراعاة القواعد المنطقية، والاحتراز من أسباب كثيرة خارجة عن فعل العقل ومؤثرة فيه مع ذلك: كاندفاع الهوى واضطراب الخيال والسهو وقلة البضاعة العلمية. ذلك هو المنهج القويم في العلم والفلسفة، وذلك هو المنهج الذي يتبعه بالفعل العلم والفلسفة. وإن في قيام العلم الرياضي والعلم الطبيعي على الأقل لأقوى تفنيد للشك.

(2) الشك المنهجي

في الفلسـفة الحديثـة محاولـة شـهيرة لتفنيـد الشـك وتأسـيس العلـم؛ تلـك هـي محاولـة ديـكارت،[1] وبالنظـر فيهـا نحـدد بعـض النقـاط السـابقة ونتـم هـذا البحـث.

يتحـدث ديـكارت بصيغـة المخاطـب كأنـه يـروي قصـة شـخصية وتجربـة نفسـية كالغـزالي، يقـول: إنـه بـدأ كـما يبـدأ الشـكاك، فاسـتبعد المحسوسـات والمعقـولات جميعًـا، وزاد عـلى أسـباب الشـك المعروفـة افـتراض روح خبيـث يعبـث بعقلـه، فـلا يـدع لـه أدنى ثقـة بـه. ثـم لاحـظ أن سـببًا مـن الأسـباب أيًّا كان لا يمنعـه أن يصـدق بأنـه يفكـر طالمـا هـو يشـك، وبأنـه موجـود طالمـا هـو يفكـر، فلمعـت في نفسـه هـذه الحقيقـة الباهـرة: وهـي «أنـا أفكـر إذن فأنـا موجـود»، واعتبرهـا أول وأشـد هزيمـة للشـك، ثـم شرع يفحـص عـن وجـود الأشـياء التـي تُصورهـا لـه أفـكاره، فيوقـن بهـا ويهـزم الشـك هزيمـة نهائيـة، وكانـت أول فكـرة اسـترعت اهتمامـه فكـرة اللـه التـي تمثـل موجـودًا كامـلاً لا متناهيًـا، فوجـد أنهـا صادقـة لجلائهـا وتميزهـا، وأن صفـة اللانهائيـة تحـول دون الظـن بأنـه اسـتنبط هـذه الفكـرة مـن نفسـه وهـو كائـن ناقـص، أو اسـتنبطها مـن العـالم الخارجـي الناقـص كذلـك. فهـي إذن غريزيـة طبعهـا في نفسـه الموجـود الكامـل ذاتـه، فيـما طبـع مـن أفـكار. إذن فاللـه موجـود، والعـالم الخارجـي موجـود؛ إذ إن في النفـس ميـلاً طبيعيًـا للاعتقـاد بأشـياء خارجيـة، وإن الاعتقـاد الطبيعـي صـادر عـن موجـد الطبيعـة الـذي هـو اللـه، وإن اللـه صـادق، فـلا بـد أن يكـون قـد خلـق أشـياء مقابلـة للأفـكار الجليلـة المتميـزة التـي هـي وحدهـا صادقـة مـن بـين الأفـكار، فـإن جلاءهـا وتميزهـا والاعتقـاد الطبيعـي بهـا دليـل عـلى صدورهـا عـن اللـه. وهكـذا

(1) انظر في «ف ح» ص 63 - 67 (عرض ومناقشة).

خرج ديكارت من الشك إلى اليقين؛ أراد أن يحل مسألة المعرفة كما وصفها قدماء الشكاك، فاصطنع الشك كنقطة بداية، ثم عمل على التخلص منه، ولذا دعا شكه منهجيًّا أو افتراضيًّا. فما الرأي في هذا المنهج؟

هذا المنهج غير صالح أصلاً، وعيبه الأساسي أنه يبدأ بالشك الكلي الحقيقي، ومثل هذا الشك يوصد الباب مبدئيًا دون أيّ يقين، فكيف يوضع بدايةً لمنهج؟ إذا كنا لا نعلم شيئًا فنحن لا نعلم شيئًا، وقد فرغنا من كل شيء. وما اليقين بـ«أنا أفكر» سوى يقين بواقعة جزئية لا تمُت بصلة لحقيقة موضوعات الفكر؛ فإن الفكر قد يقع على الباطل كما يقع على الحق. ولا تفيد هذه الواقعة الجزئية في تمييز الحق من الباطل من بين الموضوعات، وهي تفيد حقًّا في هذا البحث إذا استخلصنا ما تنطوي عليه من مبدأ عقلي ومن شعور العقل بكفايته لمعرفة الحقيقة وهو يتعقل هذا المبدأ، على ما بينا آنفًا (١٢، ك). وهذا جائز سائغ حتى مع افتراض الروح الخبيث، فإن مثل هذا الروح لأعجز من أن يخدعنا عن الأوليات؛ إذ إنه لا يمنع العقل من تصور ما يجده في ذاته من المعارف (أيًّا كان حظها من الحقيقة)، وأن يجرد فيها المبادئ الأولية ويصدق بهذه المبادئ بداهة وضرورة لعدم افتقارها لحد أوسط. فليس علمنا بوجود الفكر والمفكر بالأمر اليقيني الأوحد في المرحلة الأولى من مراحل المنهج. ولئن كان الأول زمانًا عند رجوع العقل على نفسه لنقد معارفه، فليس هو الأول طبعًا، أيْ وجودًا.

قال ديكارت (في القسم الرابع من المقال في المنهج): «ليس في هذا القول (أنا أفكر إذن فأنا موجود) ما يؤكد لي أن أقول الحق سوى أني أرى بكل وضوح أنه لأجل التفكير يلزم الوجود». فديكارت نفسه يقر أن قول: «من يفكر فهو موجود» أو «لأجل التفكير يلزم الوجود»، أعم من الواقعة الجزئية «أنا أفكر»، ومتقدم عليها طبعًا تَقدّم الكلي على الجزئي وتقدم الوجود على

الفعـل أو الحـال، فهـو إذن قـد أخطـأ في اسـتبعاد المبـادئ الأوليـة واصطنـاع الشـك المطلـق الحقيقـي حـين شرع ينقـد أفـكاره ليختـار الحقائـق مـن بينهـا. فورطـه هـذا الخطـأ الأسـاسي في متناقضـات عـدة وهـو يسـير عـلى منهجـه.

من هذه المتناقضات:

أولاً: أنـه يدلـل عـلى وجـود اللـه بواسـطة الوضـوح ثـم يتبـع الوضـوح لصـدق اللـه؛ وهـذا دور ظاهـر.

ثانيًـا: محاولـة التدليـل هـذه ضرب مـن الطغيـان والافتئـات؛ إذ يمتنـع تبريـر المعرفـة والقـوى العارفـة بواسـطة هـذه القـوى نفسـها، وهـذه المعرفـة نفسـها بعـد أن شـك فيهـا شـكًّا حقيقيًّـا.

ثالثًـا: الوضـوح عنـده علامـة ذاتيـة شـعورية، فـلا يصلـح علامـة للحقيقـة مـا لم يكـن صـدى للوضـوح الموضوعـي الـذي يتجـلى للعقـل في القضايـا البيّنـة بذاتهـا والقضايـا المبرهَـن عليهـا بحـد أوسـط.

رابعًـا: الدليـل عـلى وجـود اللـه مسـتمد مـن فكـرة اللـه، فهـو يؤيـد في الحقيقـة إلى «فكـرة وجـود اللـه» وإلى «فكـرة صـدق اللـه» لا إلى عـين وجـود اللـه وعـين صدقـه.

خامسًـا: أنـه اسـترد اليقـين بصـدق العقـل بحجـة أن العقـل مـن صنـع اللـه وأن اللـه صـادق، وظـل عـلى إنـكار موضوعيـة الكيفيـات الثانويـة في الماديـة، محتفظًـا بالكيفيـات الأوليـة فقـط التـي هـي الامتـداد وتعييناتـه المختلفـة مـن حركـة وسـكون وعـدد، مـع أن الحـواس هـي أيضًـا مـن صنـع اللـه، وكان واجبًـا أن تكـون صادقـة في كل أو معظـم مـا تؤديـه إلينـا، ولـو ببعـض الـشروط. الحـق أننـا لا نفهـم كيـف يقـول ديـكارت إن شـكه منهجـي، وفي كل مرحلـة مـن مراحلـه عقبـة كأداء تعـترض الطريـق إلى المرحلـة التاليـة، ومِـنْ ثَمَّـة تفسـد المنهـج وصاحبـه مـاضٍ عـلى وجهـه!

متى يكون الشك منهجيًّا؟

إن الشك إما جزئي أو كلي، وهو في الحالين إما صوري أو حقيقي. وظاهر أن الشك الجزئي يمكن أن يكون منهجيًّا سواء أكان حقيقيًّا أم صوريًّا، وذلك لأنه يدع ما يكفي من الحقائق للبرهنة على هذا الموضوع. فإذا كنت أشك شكًّا حقيقيًّا في وجود نفس للإنسان مثلاً، وأخذت أنظر في إمكان إثباتها له؛ كان هذا الشك منهجيًّا، وإذا كنت أعلم أن للإنسان نفسًا وأتصنع الشك، على ما يفعل المعلمون في استفهاماتهم الإنكارية؛ فهذا شك منهجي من باب أولى. أما الشك الكلي، فيمتنع أن يكون منهجيًّا إذا كان حقيقيًّا، كما ألحنا في بيان ذلك، ويمكن أن يكون منهجيًّا إذا كان صوريًّا. ومعنى هذا أننا قد نسلم أن الفحص عن الحقيقة على العموم في بداية نقد العقل يقتضي أن نشك شكًّا كليًّا، أيْ أن نشك في الحقيقة على العموم، فنتحاشى الموقف الاعتقادي الذي يبدو كأنه يحل مسألة المعرفة بالإيمان بالعقل ابتداءً واعتسافًا، ونتفق مع الشكاك ومع ديكارت في وجوب الفحص عن الحقيقة على العموم، فلا ندع لهم مأخذًا علينا. بَيْدَ أنّ الانفصال عن الموقف الاعتقادي يجب أن يقابله انفصال عن الشك الحقيقي والتزام للوسط الذي يخوّلنا الحق في بحث المسألة والحكم فيها، ويجنبنا التناقض الذي وقع فيه ديكارت والمحتوم أن يقع فيه كل من يحاول الخروج من الشك الكلي الحقيقي. والوسط هنا أن يتجاهل العقل اليقين الأولي المصاحب لتعلقه البينات والمتبرهنات، وأن يتخيل نفسه شاكًّا شكًّا حقيقيًّا، وينظر في إمكان هذا الشك، فتتبين له استحالته لفرط بيان المبادئ الأولية، فيصدق بها، ثم يعتمد عليها للتدليل على القضايا غير البيّنة بذاتها. فالشك الكلي المنهجي شكل متخيل لا فعلي ولو إلى وقت مهما قصر.

الفصل الثاني

التصور والوجود

(1) المذهب التصوري

في مطلع الفصل السابق ألقينا هذين السؤالين: هل يَعقل العقل الوجود؟ وهل يعقله على حقيقته؟ وكان متعينًا قبل الإجابة عنهما أن ندفع عن العقل شبهة العجز عن إدراك الحق، وأن نثبت له إجمالاً القدرة على البلوغ إلى اليقين. فنعود الآن إلى السؤالين، وقد شُغلت الفلسفة الحديثة كلها بالإجابة عنهما إن إيجابًا أو سلبًا، مع تفاوت في السلب والإيجاب. وديكارت هو الأصل الذي يرجع إليه هاهنا، كما يرجع إليه في كثير من المسائل المستحدثة في الفلسفة. وقد رأيناه يشكل شكًّا كليًّا، وينعزل في فكره، ثم يحاول أن يعلم إن كان يسوغ له التصديق بموجودات مقابلة لأفكاره.. ما معنى هذا؟

معناه أن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراته، وأنه ليس في المعرفة وفي التصورات ما يدل على الموضوعية، أيْ على نسبة إلى موجودات مستقلة عن التصور، وإنما تنتهي المعرفة (دائمًا وبالذات) إلى التصورات أنفسها، على نحو انتهاء المخيلة إلى الصور في الأحلام، وانتهاء الحواس إلى الإحساسات الكاذبة في اليقظة، وأنه لا سبيل لنا إلى العلم بوجود الأجسام وبخصائصها، ومنها جسمنا، إلا الاستنتاج العقلي المبني على مبدأ العِلّيَّة. فالمنهج الديكارتي

يمـضي مـن الفكـر إلى الوجـود، بينـما كانـت الفلسـفة السـلفية تعتـبر الوجـود أصـلاً والفكـر مـرآة لـه، كـما كان (ولا يـزال ولـن يـزال) يعتـبر النـاس أجمعـون.

أجـل لم يكـن هـذا الموقـف جديـدًا كل الجـدة، ففـي الفلسـفة اليونانيـة مـا يماثلـه بعـض المماثلـة أو يمهـد لـه، فلنذكـر قـول بروتاغـوراس إن الواحـد منـا مقيـاس الأشـياء مـن حيـث إن إحساسـه هـو الموجـود بالنسـبة إليـه، فللـذي يرتعـش بـردًا أن يقـول إن الهـواء بـارد، وللـذي لا يحـس بـردًا أن يقـول ليـس الهـواء ببـارد، وكلٌّ صـادق في حكمـه مـن حيـث إنـه يعـبر عـن انفعالـه الشـخصي، وإن الانفعـال نسـبي شـخصي بالـضرورة. ولنذكـر أن أفلاطـون أنـزل النفـس الإنسـانية مـن السـماء إلى الأرض حاملـة المُثـل، كلـما أدركـت بالحـس جزئيًّـا مـا أو طائفـة مـن الجزئيـات تذكـرت المثـال المقابـل وتعقلـه هـو بحيـث ينصـب العلـم عـلى المثـل لا عـلى الجزئيـات. ولنذكـر أن النفـس عنـد أفلاطـون جوهـر تـام حـالّ في البـدن حلـول شيء تـام في شيء تـام، فليـس لهـا أن تتصـل بالأشـياء مبـاشرة، وليسـت الأشـياء عنـده سـوى امتـداد وحركـة، عـلى مـا يفصلـه في محـاورة تيـماوس، فتأثيرهـا في أعضـاء الحـواس آلي بحـت، وأعضـاء الحـواس ماديـة. وليسـت المـادة دراكـة، فينتـج مـن كل ذلـك أن الإحسـاس فعـل النفـس وحدهـا أو انفعالهـا وحدهـا، غـير أن أحـدًا مـن اليونـان لم ينكـر وجـود العـالم، ولم يضعـه موضـع السـؤال. وقـد وصـف أفلاطـون الجزئيـات بأنهـا أشـباح المُثـل، ولم يشـك في وجودهـا. كذلـك لم يشـك بروتاغـوراس في هـذا الوجـود، وغايـة مـا ارتـآه أن الإحسـاس نتيجـة حركتـين: الواحـدة مـن الـشيء، والأخـرى مـن الحاسـة تنفعـل بـالأولى عـلى حسـاب حالهـا هـي، فتـدرك انفعالهـا ولا تـدرك حقيقـة الـشيء. أمـا المبـدأ التصوري فمقتضـاه أن المعرفة (إحساسًـا كانـت أو تعقلاً) هي كلهـا مـن العـارف، حتـى لـو خلـص لنـا بالاسـتنتاج أن العـالم موجـود، مـا دمنا لا نقـر معرفتنـا بوجـود العـالم عـلى كفايـة الحـواس أنفسـها لـلإدراك، بـل عـلى أمر

مغاير لفعل الحواس، كصدق الله مثلاً أو كمبدأ العِلّيّة. وهذا هو الفارق الأساسي بين ما ذهب إليه القدماء من نسبية relativisme أو عندية [1] subjectivisme وبين ما استحدثه ديكارت من تصورية idealism فضلاً عن فارق آخر مهم سنذكره الآن.

وديكارت أفلاطوني النزعة، بل المذهب، كان رياضيًّا عظيمًا، وكان فيلسوفًا عظيمًا، فزاول الرياضيات وفكر في ماهياتها، فوجد أنها آية من آيات العقل الخالص، سواء اعتبرنا موضوعاتها أو تعريفاتها أو منهاجها، فالموضوعات مجردات، ومنها ما لا شبيه له في الخارج، وإنما هو من إبداع العقل؛ والتعريفات أحرى أن تكون وصفًا لتكويننا للموضوعات من أن تكون تعريفات للموضوعات أنفسها؛ والمناهج عقلية مفروضة فرضًا ومفصلة على قدر الموضوعات والتعريفات. لذا بانت له الرياضيات المثل الأعلى للعلم، وبان له منهجها المنهج العلمي المطلق. ومن جهة أخرى صحت عنده النظرية الآلية كتفسير للطبيعة، تلك النظرية المنحدرة عن ديمقريطس وأفلاطون إلى علماء القرن الرابع عشر وعصر النهضة، فصارت بين أيديهم أداة خصبة للتحقيق والاستكشاف بعد أن كانت محض نظرية، وزادها خصبًا تطبيق الرياضيات عليها وصوغ القوانين الطبيعية في صيغ رياضية، حتى بان العلم الطبيعي نفسه وكأنه علم عقلي كالرياضيات.

ومن شأن النظرية الآلية تجريد الأجسام من الكيفيات، فصح عند ديكارت أن الكيفيات انفعالات وحسب، وأن كل ما يبدو في الفكر فهو نابع من ذات الفكر.

ولكن الفكر أشتات من تصورات جزئية يراها ديكارت غامضة مختلطة،

---

(1) أي إن المعرفة نسبة بين العارف بالمعروف، وأنها من عند العارف المنفعل بالمعروف.

وتصـورات يراهـا جليـة متميـزة مرتبطـة بعضهـا ببعـض ارتباطًـا ضروريًّـا، الطائفـة الأولى تضـم إحساسـات الحيـاة العاديـة، والطائفـة الثانيـة تضـم الموضوعـات العلميـة. ولقـد كان مـن الأهميـة بمـكان عظيـم عنـد ديـكارت ومعاصريـه صـون العلـم وتبريـره، وقـد نشـط العلـم نشـاطًا عديـم النظـير، ففـرض نفسـه عـلى العقـول بمـا اكتسـب في النظـر مـن دقـة وسـعة، ومـا أتـاح بتطبيقـه في العمـل مـن منافـع، فلـم يكـن يخطـر لأحـد ببـال أن ينكـر هـذا العلـم كـما أنكـر قدمـاء الشـكاك علـم عصرهـم الـذي لم يـؤتِ مـن الثـمار شـيئًا مذكـورًا. وأحـس الفلاسـفة التصوريـون حاجـة ماسـة إلى منهـج يُمكّنهـم مـن الفصـل بـين الموضوعـات العلميـة والتصـورات الواقعيـة، فـرأوا وجـوب التمييـز بـين فكريـن: أحدهـما فكـر الشـخص بمـا هـو هـذا الشـخص المعـين؛ ومـن هـذه الوجهـة يختلـف النـاس ويتناقضـون، والآخـر فكـر خالـص يوحـي بالموضوعـات العلميـة وبـشروط المعرفـة الكليـة التـي يجـب أن تتفـق عليهـا العقـول جميعًـا؛ وهـذا هـو الفـارق الآخـر بـين العنديـة القديمـة والعنديـة الحديثـة. وتكاثـرت الكتـب في المنهـج، وكان منهـا كتابـان شـهيران لديـكارت: أحدهـما «قواعـد قيـادة العقـل»، والآخـر «مقـال في المنهـج». وقـاده المنهـج في تفسـيره لموضوعـات العلـوم إلى أنهـا مؤلفـة مـن «طبائـع بسـيطة»، غريزيـة في النفـس (كغريـزة المثـل الأفلاطونيـة)، جليـة متميـزة لبسـاطتها وبيانهـا، مدرَكـة إدراكًا حدسـيًا بالعقـل وحـده؛ فـلا يخطـئ فيهـا العقـل، وإنمـا هـو يتخـذ منهـا أصـولاً لاسـتنباط العـالم أجمـع، بـل إنهـا مـن البسـاطة، وإن العقـل مـن القـدرة ليسـتنبط عـوالم كثـيرة بتركيبهـا بعضهـا مـع بعـض عـلى جميـع الأنحـاء الممكنـة، فـلا يبقـى مـن فائـدة للحـس سـوى أن يميـز مـن بينهـا العـالم المحقـق بالفعـل. ومـضى الفلاسـفة عـلى أثـر ديـكارت، وجهـد كلٌّ نفسَـه ليَتبـيّن ويُبـيّن للنـاس المنهـج الـذي يكفـل قيـام العلـم ويفـسر أسـس المعرفـة، حتـى صـارت مسـألة المعرفـة مشـكلة المشـاكل وطغـت عـلى الفلسـفة بأسرهـا. واشـتد المـد والجـزر بـين تصوريـة كليـة لا تعـترف بـشيء غـير الفكـر،

وتصورية جزئية تعترف بشيء غير الفكر، ولكنه الله عند البعض كعلة للأفكار الحسية والعقلية، أو الامتداد البحت عن بعض آخر كأصل للأفكار الحسية، وهذه بدورها كأصل للأفكار العقلية، على ما مر بنا عن الحسيين في الباب الأول.

وإذا أردنا أن نجمع حجج التصوريين في سبيل تأييدهم لمذهبهم وجدنا من بينها حجة أساسية والبقية تفريعات عليها. أما الحجة الأساسية فهي أن المعرفة ظاهرة نفسية، أيْ فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه، بخلاف الفعل المتعدي إلى خارج المؤثر في شيء آخر والمحدث معلولاً خارجًا عنه. ومتى كانت هذه طبيعة المعرفة، فهي لا تقع إلا على موضوع باطن، فلا يسع العارف أن يعرف غير ذاته، لا يسعه أن يهرب إلى خارج لكي يعرف موضوعًا خارجيًّا، فإن من التناقض أن تكون المعرفة فعلاً باطنًا وتدرك شيئًا خارجيًّا.

وأما التفريعات فأهمها: أن الإحساس لا يوجد إلا في الحاسّ، فمن التناقض وضع الإحساس في شيء غير حاس هو المادة. ثم كيف يمكن أن تجيء الأشياء إلى الذهن؟ وكيف يمكن أن تؤثر في النفس مع ما بينهما من تغاير؟ وإذا كانت الأشياء موجودة فهي واقعة فيما وراء الفكر بحيث يمتنع عليه التحقق من المطابقة بينه وبينها، على حد التعريف السائر للحقيقة؛ فإن المضاهاة بين الفكر العارف والموضوع المعروف تستلزم إمكان إدراك الموضوع عن غير طريق الفكر؛ إذ إن الموضوع إن أُدرِك بالفكر فقد صار فكرًا ولم يعد الموضوع في ذاته. فعلى أيّ الوجوه قلبنا المسألة لم نجد إلا أن الفكر يُظهرنا على انفعاله لا على الأشياء، وأن الحقيقة في المعرفة مطابقة المعرفة لنفسها، أيْ الاتساق بين التصورات في الفكر الخالص.

أول ما نأخذه على هذا المذهب معارضته الصارخة لشهادة الوجدان حتى لنقول إنه لا واحد من التصوريين يعتقد به في قرارة نفسه ويعمل به

في حياتـه. إن التصديـق بموضوعـات التصـور فطـري قاهـر مشـترك بـين النـاس جميعًـا، فحـين نتصـور الثلـج مثـلاً وبرودتـه وبياضـه نقصـد الـشيء المسـمى ثلجًـا، وأن هـذا الـشيء بـارد أبيـض، ولا نقصـد معـاني الثلـج والـبرودة والبيـاض في فكرنـا؛ وحـين نتصـور الشـمس حـارة مسـخنة مضيئـة نقصـد الـشيء المسـمى شمسًــا، وأن هــذا الــشيء حــار مســخن مــضيء، ولا نقصــد معــاني الشــمس والحــرارة والتســخين والإضــاءة في فكرنــا؛ وحــين نتصــور المثلــث وخصائصــه نقصـد ذات المثلـث، وأن هـذه الـذات زواياهـا الثلاثـة مسـاوية لقائمتـين، ولا نقصـد أن تصورنـا للمثلـث هـو الـذي لـه هـذه الخاصيـة. وهـذا يقـال في سـائر الموضوعـات، محسوسـة ومعقولـة، وفي علاقاتهـا بعضهـا ببعـض، مثلـما إذا قلنـا إن المـاء يُصـدئ الحديـد، فلسـنا نعتقـد أننـا بهـذا القـول نعـبر عـن نسـبة بـين معنيـين مـن معانينـا، وإنمـا نعتقـد أننـا نعـبر عـن قانـون موضوعـي ونسـبة حقيقيـة بـين المـاء والحديـد. وليـس يقتـصر التصوريـون عـلى التصديـق بالأشـياء في الحيـاة العاديـة، ولكنهـم في تفكيرهـم ودروسـهم وكتبهـم لا ينفكـون عــن ملاحظــة الأشــياء ومحاولــة التوفيــق بــين التصديــق بهــا وبــين مذهبهــم، وعـن تلمـس العلـة في تـوزع التصـورات إلى ذاتيـة خاضعـة لتأليفـات الظـروف والإرادة، وإلى موضوعيـة نصـدق بهـا ونعمـل بمقتضاهـا فيفلـح العلـم. إنهـم يعتقــدون بكــثرة العقــول، ويعلمــون أن هــذه الكــثرة شرط تَكــوُّن العلــم وتقدمـه، ويخاطبـون عقـولاً ويناقشـون عقـولاً، حتـى ليجعلـون مـن اتفـاق العقـول علامـة عـلى الحقيقـة تضـاف إلى اتسـاق التصـورات فيـما بينهـا. مـا هـذا المذهـب المخالـف للواقـع المشـهود إلى هـذا الحـد، فـلا يـكاد يُثبَـت حتـى يُنفـى، أو لا يـكاد يُنفـى حتـى يُثبَـت، ويضطـر أشـياعه إلى التناقـض المتـوالي؟! وأيّ خـير يُرجـى مـن الفلسـفة إذا لم تبـدأ مـن الواقـع ولم تنتـهِ إليـه، أيْ إذا لم تكـن تفسـيرًا للواقـع؟ إنهـا حينئـذ أضغـاث أحـلام، لا تسـتحق لعـاب الألسـن أو مـداد الأقـلام.

الواقع أن المعرفة حصول الكائن العارف على شبه المعروف، أيْ صورته؛ هذا تعريف عام يتفق عليه الجميع، ثم ينجم الخلاف عند تفسيره. وأبسط التفسيرات وأكثرها سذاجةً وبعدًا عن الحق تفسير الماديين (قدماء ومحدثين)؛ فإنهم يتوهمون أن الإحساس «حركة في ذرات الجسم الحاسّ مُسبَّبة عن حركة في الجسم المحسوس تنتقل من أعضاء الحواس إلى الدماغ بواسطة الأعصاب». وهذا يعني أن الحاس يحصل على صورة مادية للمحسوس، كانطباع صورة الشيء المرئي على الشبكية. لكننا نقول: إن هذا الانطباع شرط للرؤية، وليس هو الرؤية نفسها، وإنما الرؤية أو المعرفة على العموم تشبه القوة العارفة بالشيء المعروف تشبهًا معنويًّا. إن القبول المادي يدع القابل والمقبول كلاً في كيانه، بينما المعرفة عبارة عن قول العارف لنفسه في نفسه إنه يعرف كذا. وليس الحاس العضو وحسب، ولكنه بنوع خاص قوة متحدة بالعضو، فالعضو يقبل التأثير الفيزيقي الكيميائي والقوة تقبل «معنى هذا التأثير»، فقد يقع التأثير المادي على العضو دون أن يحدث معرفة بالفعل، كما لو انطبعت صورة على عين ميت، أو رن صوت، وقوة السمع معطلة بالنوم أو بالمرض أو مشغولة بشيء آخر. فالتصوريون على حق إذ يعتبرون المعرفة فعلاً لاماديًّا. فكون الشيء معروفًا معناه أنه مقبول على نحو معنوي ومِنْ ثَمَّة لامادي، وكون العارف عارفًا معناه أنه حاصل على معنى المعروف وأنه مِنْ ثَمَّة مشارك في اللامادية كي يتسنى له قبول المعروف على هذا النحو.

والتصوريون على حق حين يقولون: ليست تحدث المعرفة في الشيء المعروف؛ إذ كيف يمكن للعارف أن يخرج عن كيانه، وكيف يمكن أن يتوجه صوب الشيء وهو لم يعرفه؟ وهم على حق حين يقولون: إن المعرفة تتم في العارف، ولكنهم يخطئون إذ يعتقدون أن هذه القضية تقضي باستبعاد

الـشيء الخارجـي. إن باطنيـة المعرفـة لا تنـافي التأثـر بالـشيء، فلـئن كانـت المعرفـة باطنـة مـن حيـث هـي فعـل نفـسي، فإنهـا تسـتلزم الـشيء.

يسـألون: كيـف يجـيء الـشيء إلى الذهـن؟ والجـواب: أنـه وإن كان ماديًّـا، وكان مـن هـذا الوجـه مغايـرًا للذهـن، فإنـه «فكـر» هـو أيضًـا بصورتـه، أيْ بمعنـاه وماهيتـه. فتأثـيره في العـارف حركـة ماديـة تحمـل صـورة أو معنـى. إن شـهادة الوجـدان صريحـة قاطعـة بأننـا أول الأمـر نـدرك الـشيء ذاتـه، ثـم ندرك هـذا الإدراك بانعكاسـنا عـلى نفسـنا، فنعلـم أنـه الفعـل الـذي بـه أدركنـا، لا أنـه مـا أدركنـا. ولا حاجـة لإقامـة «جـسر» مـن الذهـن إلى الـشيء كـما يقولـون، وخاصيـة الذهـن أنـه نسـبي إلى الـشيء لا يحـدث فيـه تصـور إلا بوجـود الـشيء.

ومـاذا يفيـد التصوريـون مـن تمييزهـم بـين فكـر خالـص وفكـر شـخصي؟ هـل يعتقـدون أنهـم ينقـذون بـه العلـم حقًّـا؟ إن العلـم علـم بموجـودات، ولـو صحـت التصوريـة لمـا دارت العلـوم عـلى موجـودات، بـل عـلى معـانٍ متصـورة فقـط.

(2) وجود العالم الخارجي

ننتقـل مـن هـذه الاعتبـارات العامـة إلى اعتبـارات خاصـة بوجـود العـالم الخارجـي وقيمـة إدراكنـا لـه، فـنرى ضروبًـا مـن التناقـض عجيبـة، ومحـاولات كثـيرة هـي أشـبه بمحاولـة تربيـع الدائـرة، مـن حيـث إن التصوريـين يدّعـون تعليـل الظاهـر بالباطـن، وتعليـل الامتـداد، ويتحدثـون عـن «التجربـة» وهـم يقصـدون مـا يبـدو في الذهـن مـن تصـورات تبـدو آتية مـن خـارج، ولا يقصدون تأثرنـا بأشـياء مغايـرة لنـا. العجـب كل العجـب مـن أسـاطين التصوريـة، ليبنتـز ومالبرانـش وباركلي، نسـبة تصوراتنـا إلى إلهـام مـن لـدن اللـه: كيـف لم يفطنـوا إلى أنهـم يعـزون للـه عبثًـا وتلبيسًـا منافيـين لحكمتـه وصدقـه كل المنافـاة؟ هـل يعقـل أن يريـد اللـه أو أن يسـمح أن نحيـا في وهـم قاهـر متصـل، فنصدق بوجود

أشـياء، ونصـدر عليهـا أحكامًـا وهــي غـير موجـودة؟! ولِـمَ خلـق اللـه لنـا الحـواس (أو مـا يبـدو كذلـك) بأجهـزة تـدل عـلى أنهـا مرتبـة لإدراك أشـياء ماديـة، ثـم فـوَّت عليهـا غايتهـا هـذه طبعًـا ودائمًـا وحـل هـو محلهـا؟ ولِـمَ كان الفاقـد حاسـة فاقـدًا المـدركات التـي تكتسـب (أو يبـدو أنهـا تكتسـب) بتلـك الحاسـة، فـلا يحصـل الأكمـه مثـلاً عـلى معرفـة بالألـوان مهـما أسـهبنا لـه في الـشرح، ولا الأصـم الأخـرس منـذ ميـلاده عـلى معرفـة بالأصـوات؟ وقـد ذهـب مالبرانـش إلى حـد القـول إننـا نـرى الأشـياء في اللـه، وهـذا يسـتلزم أننـا نعـرف وجـود اللـه وصفاتـه معرفـة بديهيـة يقينيـة. والواقـع أننـا لا نحصـل عـلى هـذه المعرفـة إلا بالبرهـان، بـل إن كثيريـن لا يحصلـون عليهـا.

ومـن بينهـم فلاسـفة مشـاهير، أمثـال هيـوم ومـل وكنـط، يسـتعظمونها عـلى مقـدرة العقـل، فـلا يلجـأون إلى اللـه لتعليـل اعتقادنـا بوجـود الأشـياء، ولكنهـم لا يوفقـون إلى تعليـل معقـول: فـكل مـا اهتـدى إليـه هيـوم ومـل هـو أنـه اعتقـاد بإمـكان حصولنـا عـلى عـين الإحساسـات كلـما شـئنا ذلـك. وكيـف يمكـن أن نحـل عـلى عـين الإحساسـات إذا لم يكـن هنـاك شيء؟ ومـن أيـن يجيء الـدوام للإمـكان؟ إن لفـظ «الإمـكان الدائـم» معـادل للفـظ «الـضرورة»، وإلا لم يكـن لـه معنـى عـلى الإطـلاق، فالواجـب الاعـتراف بـضرورة أسـاس واقعـي للإمكانيـات الدائمـة للإحساسـات. فالواجـب الاعـتراف بـأن مجـرد التسـاؤل عـن موضوعيـة الإدراك الظاهـر أو وجـود العـالم الخارجـي يـؤذن بـأن المسـألة قـد جلـت ضـد التصوريـة مـن حيـث إنـه لا يمكـن التحـدث عـن الوجـود إلا وقـد عرفنـاه. إننـا لا نشـعر بوقـت أول تكـون فيـه التصـورات باطنـة، ووقـت تـالٍ «نقـذف» فيـه بهـا إلى خـارج فتنقلـب ظاهـرة، كـما يقولـون.

وقـد تضافـروا عـلى جحـد الامتـداد بحجـة أن الإحسـاس فعـل نفسي بسـيط، فـلا يكـون موضوعـه ممتـدًّا. وأدلى كلٌّ بدليـل، وحـاول كلٌّ تعليـل حصولنـا عـلى

هـذه الفكـرة. قـال بـاركلي: إن المسـافة خـط أفقـي بالنسـبة إلى العـين، وإنهـا مِـنْ ثَمَّـة تلقـي بنقطـة واحـدة عـلى قـاع العـين، سـواء أطالـت المسـافة أم قـصرت، فليـس الامتـداد مُـدرَكًا بالبـصر. هـذا القـول كان ينهـض لـو كنـا نـرى نقطـة واحـدة فقـط، وكنـا نراهـا بعـين واحـدة جامـدة سـاكنة. والواقـع أن العـين تبـصر دائمًـا سـطحًا مهـما يكـن صغـيرًا، وأنهـا تطـوف بحـدود السـطح المـرئي، وتتابـع اقترابـه أو ابتعـاده، وذلـك بتحريـك عضلاتهـا وتعديـل انحنـاء عدسـتها، فنـدرك المسـافة.

وارتـأى كنـط أن الامتـداد صـورة ذهنيـة يضيفهـا الذهـن إلى المحسـوس، بدليـل أن التجربـة جزئيـة حادثـة. ونحـن نتصـور المـكان كليًّـا، أيْ لامتناهيًّـا، ونتصـوره ضروريًـا مـن وجهـين: أحدهـما أننـا لا نسـتطيع تصـور انعدامـه مـع اسـتطاعتنا تصـوره خلـوًا مـن كل شيء، والوجـه الآخـر أن القضايـا الهندسـية ضروريـة، والهندسـة علـم المـكان، فالمـكان ضروري.

والـرد عـلى كنـط يسـيرٌ، فـأولاً: ليـس بصحيـح أننـا نتصـور المـكان لامتناهيًـا؛ فالعقـل يحكـم بتناهـي المـادة الموجـودة بالفعـل، والمخيلـة هـي التـي تتخيـل مكانًـا وراء مـكان دون أن يتـم لنـا تخيـل اللانهايـة بالفعـل. ثانيًـا: أن العجـز عـن تصـور انعـدام المـكان يرجـع كذلـك إلى المخيلـة؛ لأن وظيفتهـا إدراك الصـور الخياليـة، وأن مـن غـير الممكـن وجـود صـورة خياليـة للعـدم. ولكـن العقـل يحكـم بعـدم المـكان حيـث لا يوجـد جسـم، ويحكـم بعـدم المـكان إطلاقًـا إذا افترضنـا انعـدام الطبيعـة بمـا فيهـا مـن أجسـام. ثالثًـا: أن ضرورة القضايـا الهندسـية لا تحتـم صدورهـا عـن العقـل الخالـص بحدودهـا ونسـبها، كـما يريـد كنـط، بـل مـن السـائغ جـدًا أن نقـول -عـلى مذهـب أرسـطو- إننـا نكتسـب بالحـواس صـور الأمكنـة الجزئيـة الحادثـة، ثـم نجـرد منهـا معنـى المـكان البحـت بأقطـاره الثلاثـة، والمعنـى المجـرد كلي ضروري كـما نعلـم، والقضايـا التـي تضيـف إليـه محمـولات ذاتيـة هـي كذلـك كليـة ضروريـة.

وظـن هربـرت سـبنسر أنـه يرفـع التعـارض الـذي يبـدو بـين فكـرة الامتـداد وبسـاطة الإحسـاس، ويعلـل فكـرتي المـكان البـصري والمـكان اللمـسي فيقـول عـن تكويـن فكـرة المـكان بالبـصر: إن انفعـالات الحـواس تسـتمر وقتًـا قصـيرًا بعـد حدوثهـا، فحـين تنفعـل خلايـا الشـبكية عـلى التـوالي وبسرعـة كافيـة بحيث يبـدأ انفعـال الأخـيرة منهـا قبـل انتهـاء انفعـال الأولى، وتظـل سلسـلة الخلايـا وقتًـا قصـيرًا في حـال انفعـال لاسـتمرار انفعـال الواحـدة في انفعال جارتهـا؛ تظهر هـذه السلسـلة مـن الانفعـالات المتعاقبـة السريعـة كأنهـا سلسـلة متقارنـة، فنشـعر بالمـكان. ويقـول عـن تكـوّن فكـرة المـكان باللمـس: حـين نُمـشي اليـد عـلى قطعـة مـن الأثـاث نشـعر بسلسـلة مـن الإحساسـات اللمسـية، وحـين نمـشي اليـد في الاتجـاه العكـسي نشـعر بمثـل تلـك الإحساسـات فنشـعر بالمـكان؛ إذ إن هـذا التشـابه أو التعـادل بـين السلسـلتين سـببه تقـارن آحادهـما مـن جـراء سرعـة التعاقـب. وبعبـارة واحـدة: إن الإحسـاس بالتجـاور في المـكان يفسر بالإحسـاس بالتقـارن في الزمـان، وهـذا يفـسر بـدوره بمراجعـة سريعـة لسلسـلة مـن الإحساسـات (البصريـة أو اللمسـية) المدركـة متعاقبـة أول الأمـر. وهـذه تفسـيرات واهيـة، فـأولاً: إن انفعالـين مختلفـين نشـعر بهـما في الوقـت نفسـه، كالخـوف عـلى حيـاة شـخص عزيـز والأمـل في شـفائه، لا يحتـلان نقطتـين مـن المـكان. وثانيًـا: إذا كنـا نسـتطيع عكـس السلسـلة في لمـس قطعـة الأثـاث فذلـك لأن هـذه القطعـة ممتـدة باقيـة بجميـع أجزائهـا وأن التقـارن المـكاني متحقـق فيهـا. وثالثًـا: أن سـبنسر يناقـض نفسـه مناقضـة صارخـة؛ إذ يتحـدث عـن أجـزاء الشـبكية وأجـزاء الأثـاث، أيْ عـن المـكان الـذي يعتـبره محـض تصـور، ويحـاول أن يفـسر وجـوده في أذهاننـا!

وهـذا شـأن جميـع التصوريـين: لا يسـتطيعون عـرض مذهبهـم إلا بافـتراض وجـود العـالم الخارجـي. والواقـع أن هـذا الوجـود مفـروض علينـا في النظـر وفي

العلم، وأننا نميز في جسمنا وفي محيطنا بين يمين ويسار، وأعلى وأسفل، ونضع كل إحساس في الموضع المتأثر به، ولم نكن لنفعل ذلك لو لم يكن جسمنا ممتدًّا ذا أجزاء، وكانت الأشياء من حولنا ممتدة ومحسوسة كذلك؛ فإن العين لا ترى لونًا إلا وهو منبسط على سطح مهما يكن صغيرًا، ولا يحس اللمس شيئًا إلا ويحس الامتداد، ولا نشم رائحة إلا ونحسها منتشرة في المنخرين، ولا نتذوق طعامًا إلا ونحسه منتشرًا على اللسان. فإذا كان الإحساس فعلاً بسيطًا، فليس موضوعه بسيطًا أيضًا.

ومن الفلاسفة والعلماء من اعتقدوا بموضوعية الامتداد، وما له من مقدار وشكل وحركة وسكون، وأنكروا موضوعية ما نتصور فيه من ألوان وأصوات وروائح وطعوم وحرارة وبرودة، واعتبروها انفعالات ذاتية تحدث بتأثير حواسنا بالأشياء. هكذا ارتأى ديمقريطس واضع المذهب الآلي، وتابعه أبيقور، ثم أساطين الفكر الحديث، أمثال هوبس وجليليو وديكارت ولوك، قائلين إن العلم التجريبي لا يدرك في الأشياء سوى الامتداد والحركة، وإن سائر المدركات الحسية ترجع إلى الحركة وسرعتها واتجاهها. وأذاع لوك تسمية الطائفة الأولى من المدركات الأولية، والطائفة الثانية بالكيفيات الثانوية، وانتشر هذا الرأي حتى صار عامًّا بين رجال العلم والفلسفة ومن يلف لفهم.

وأول ما نلاحظه على هذا الرأي أن أصحابه بعد أن جعلوا القاعدة الكبرى في المنهج العلمي الاقتصار على ما تسجله الآلات ويقدر بأرقام، وعرفوا أن هذين الشرطين لا يتحققان إلا في الحركة؛ ظنوا أن ما عدا الامتداد والحركة فهو غير موجود. وشتان بين المعنيين؛ فقد يكون موجودًا ولا يتناوله العلم لمغايرته لموضوع العلم ووسائله. هذا غلط في الاستدلال لا يُغتفر. وثمة غلط لا يقل عن السابق جسامةً: نعني قسمة المدركات الحسية إلى أولية موضوعية وثانوية ذاتية، مع أنها جميعًا سواء في المحسوسية، وأن

الثانويـة منهـا تـدرَك موضوعيـة كالأوليـة. وإذا كانـت بعـض المحسوسـات ذاتيـة فـإن المنطـق السـليم يقـضي بذاتيـة سـائر المحسوسـات، أو إذا كانـت بعـض المحسوسـات موضوعيـة فـإن المنطـق السـليم يقـضي بذاتيـة سـائر المحسوسـات، أو إذا كانـت بعـض المحسوسـات موضوعيـة فـإن المنطـق السـليم يقـضي بموضوعيـة سـائر المحسوسـات. وإذا فكرنـا أن الكيفيـات الأوليـة معلومـة لنـا بالثانويـة أيقنّـا أنـه لا سـبيل إلى تبريـر هـذه القسـمة؛ فالمقـدار والشـكل يدركهـما اللمـس بالصلابـة، ويدركهـما البـصر باللـون، وتُـدرك الحركـة والسـكون والعـدد باللمـس أو بالبـصر أو بالسـمع، كل حاسـة بواسـطة موضوعهـا الخـاص الـذي هـو كيفيـة مـن الكيفيـات الثانويـة. فـأَوْلى بنـا أن نعتقـد أن هـذه الكيفيـات موضوعيـة، وأنهـا تصـل إلى علمنـا بالتأثـير الصـادر عـن الأشـياء؛ فـإن الحركـة إذ تصـدر عـن الـشيء الخارجـي تصـدر مشـبعة بكيفياتـه ووفقًـا لهـا، وإلا فليفـسروا لنـا اختـلاف الحركـة اتجاهًـا وسرعـةً وليـس في الامتـداد البحـت اقتضـاء اتجـاه معـين مطـرد وسرعـة معينـة مطـردة. فالواجـب وضـع الكيفيـة قبـل الحركـة لازمـة مـن خصائـص الأشـياء غـير منفكـة عنهـا.

وقـد حـاول بعـض علـماء النفـس مـن أشـياع التصوريـة والأوليـة أن يعللـوا الكيفيـات؛ لا بتكيـف الأشـياء، بـل بتكيـف الأعصـاب الحاسـة الممتـدة مـن أعضائنـا الظاهـرة إلى المراكـز المخيـة، بحيـث تكـون إحساسـاتنا حـالات خاصـة بأعصابنـا، لا ترجمـة عـن العـالم الخارجـي.

تجربتـان توضحـان نظريتهـم المعروفـة بنظريـة «القـوة النوعيـة للأعصاب»: إحداهـما أن الموجـات الضوئيـة والصدمـة الآليـة والتيـار الكهـربي إذا وقعـت عـلى العصـب البـصري أحدثـت إحساسًـا ضوئيًّـا.

والتجربـة الأخـرى أن التيـار الكهـربي إذا سُـلِّط عـلى العصـب البـصري أحدث إحساسًـا ضوئيًّـا، وعـلى العصـب السـمعي أحـدث إحساسًـا سـمعيًّا، وعـلى

العصب الذوقي أحدث إحساسًا ذوقيًّا، وعلى البشرة أحدث إحساسًا لمسيًّا. مما يدل على أن كل حس يجاوب مجاوبة واحدة، هي كيفية الخاصة أيًّا كان التأثير الواقع عليه. والجواب على هذا التدليل أن الذين يحرمون استعمال حاسة أو أكثر منذ ميلادهم أو في طفولتهم الأولى لا يحسون شيئًا إذا ما هيج العصب الحسي أو المركز المخي أو وقع على العضو الظاهر تأثير آلي. مما يدل على أن التجارب التي من هذا القبيل لا تتحقق إلا في الحواس المستعملة، فإن التأثير الواقع عليها إذا ما بلغ إلى المركز المخي حيث تحفظ آثار الإحساسات، هاج في كل مركز إحساسًا من نوعه. فهذه القوة النوعية مكتسبة وليست أصيلة. ثم إن الحاسة الواحدة تؤدي إلينا محسوسات مختلفة النوع لا ترد إلى محسوس واحد، كاختلاف الألوان فيما بينها واختلاف الطعوم واختلاف الروائح، فما هي قوتها النوعية؟ وأخيرًا: لم تكون الأعصاب مكيفة ولا تكون الأشياء مكيفة؟ ما الذي يمنع من يقبل الكيف في البعض أن يقبله في الكل؟ اللهم إلا أن يكون هو العناد المذهبي يهون معه التناقض والتهافت.

على أننا لا نقصد بالموضوعية وجود الكيفيات في الأشياء كوجودها في الإحساس، وأن في الشيء الملون «إحساسًا» باللون وفي الشيء الحلو «إحساسًا» بالحلاوة، كما توهم باركلي. فمن الواضح أن اللون لا يُرى إذا لم يكن هناك عين تراه فعلاً، وأنه في البصر يختلف عنه في الشيء الخارجي من حيث إن وجوده في الشيء فيزيقي وفي البصر معنوي.

وإنما نقصد أن في الشيء كيفية لا تتعلق بإدراكنا، إذا ما أثرت في العضو الحاس أحدثت إدراكًا. ولا نقصد أن الحواس تمثل لنا الكيفيات دائمًا كما هي؛ فإن الحاسة مركبة من قوة مدركة وعضو قابل للتأثير الخارجي، فلها من جانب مادة العضو كيفيات خاصة تمنع من قبولها الكيفيات الخارجية قبولاً خالصًا. يضاف إلى ذلك أن بين الشيء والحاسة وسطًا، وهذا ظاهر

للعيـان في البـصر والسـمع والشـم، وثابـت للـذوق واللمـس؛ فإنـه هـو اللحـم تحـت الجلـد لأن عضويهـما ليسـا عـلى سـطح الجسـم بـل في الداخـل. وللوسـط كيفياتـه وتغيراتـه تتأثـر بهـا الحـواس، فـإذا اعتبرنـا هذيـن الوجهـين، وهـما: مـادة العضـو الحـاس ومـادة الوسـط، وذكرنـا أن المحسوسـات المدركـة مبـاشرة هـي الواصلـة إلى أطـراف أعصـاب الحـواس مـن خـلال الوسـط؛ أدركنـا أن الإحسـاس نسـبي إلى حـد ليـس بالقليـل: فعضـو الشـم قـد يكـون دائمًـا متأثـرًا بـذرات لهـا رائحتهـا لاصقـة بـه، فيتعـدل بهـا إدراك الروائـح المتـواردة عليـه. والطعـوم المدركـة مبـاشرة هـي المتحللـة عـلى اللسـان، أيْ الأمزجـة الناتجـة مـن تحلـل المطعومـات في اللعـاب، وقـد يكـون اللسـان متأثـرًا دائمًـا ببعـض بقايـا الطعـام وبأخـلاط الجسـم، فيتعـدل بهـا إدراك الطعـم. وليسـت حـرارة الأشـياء هـي المدركـة في ذاتهـا؛ لأن لجسـمنا حرارتـه، فـلا نـدرك سـوى الزيـادة في حـرارة الأشـياء عـلى حرارتنـا. وعـلى ذلـك فنحـن لا نحجـم عـن الإقـرار بـأن المعرفـة الحسـية في مرتبـة دنيـا، وأن معنـى المعرفـة لا يتحقـق فيهـا إلا بنسـبة وتفـاوت مـن جـراء المـادة. ولكنـا نقـول أيضًـا إن العقـل يصححهـا بالمضاهـاة وبالاسـتدلال، وإن مسـألة المعرفـة هـي في الحقيقـة مسـألة العقـل لا مسـألة الحـواس، كـما سـبقت الإشـارة.

فمـن الشـطط اتهـام الحـواس إطلاقًـا. وإذا عدنـا عـلى مـا ردَدْنـا بـه عـلى الشـكاك زيـادة في الإيضـاح، قلنا: إن الحواس صادقـة في إدراك الكيفيات الثانوية؛ لأن هـذه الكيفيـات هـي موضوعاتهـا الخاصـة، فلا تخطـئ فيها إلا عرضًـا ونادرًا. وذلـك متـى اعتـل العضـو فلـم يقبـل المحسـوس على مـا ينبغـي: فالمحمـوم يجد العسـل مُـرًّا لفسـاد لسـانه، والمصـاب باليرقـان يـرى الأشـياء صفـراء لاصفـرار عينيـه، والمصـاب بالدلتونيـة[1] لا يميـز بـين الأحمـر والأخـضر وصحـح الخطـأ

(1) نسبة للعالم الإنجليزي دلتون (-1766 1844) الذي كان مصابًا بهذه الآفة فدرسها في نفسه ونبه عليها.

هنـا بالرجـوع إلى سـابق التجربـة وإلى شـهادة الآخريـن. والحـواس صادقـة في إدراك الكيفيـات الأوليـة. إلا أن هـذه الكيفيـات محسوسـات خاصـة للمـس، ومحسوسـات بالتبعيـة لسـائر الحـواس؛ فاللمـس صـادق في إدراكهـا مـا لم يعـترِه مـرض، وسـائر الحـواس قـد تخطـئ في إدراكهـا. والواقـع أننـا كثـيرًا مـا نخطـئ في إدراك أبعـاد الأشـياء وأحجامهـا وأوضاعهـا؛ لتعويلنـا عـلى حـس منهـا وتصديقـه في غـير موضوعـه الخـاص. والسـبيل إلى تصحيـح الخطـأ هنـا مراجعـة الحـس المختـص أو حـس آخـر، وبخاصـة الاسترشـاد بالعقـل: فاللمـس مثـلاً يصحـح خطـأ البـصر الـذي يـرى العصـا في المـاء منكـسرة لانحـراف الضـوء وتغـير الوسـط. ولـولا العقـل والبحـث العلمـي لاعتقدنـا أن الشـمس لا يزيـد قطرهـا عـلى قـدم واحـدة، وأنهـا هـي المتحركـة لا الأرض التـي نراهـا منهـا؛ فـإن البـصر يمثـل الـشيء كـما يـرد عليـه خـلال الوسـط، ويمثـل تغـير موضـع المـرئي بالنسـبة إلى العـين. أمـا أن المـرئي يتحـرك أو أن الـرائي هـو الـذي يتحـرك، فأمـر خـارج عـن موضـوع البـصر. لـذا لا تُعتـبر هـذه الأمثلـة ومـا يشـابهها أخطـاء لـه؛ فـإن فيهـا جميعًـا يسـجل مـا يصـل إليـه. وهـذا شـأن جميـع الحـواس، ومـا يسـمى أخطـاء الحـواس معظمـه في الحقيقـة أخطـاء تأويـل، فالحـواس صادقـة في إدراكهـا الخـاص بالـشروط التـي بيّنّاهـا، ومـا علينـا إلا أن ننتبـه إلى مواطـن الخطـأ فنتفـاداه.[1]

(1) من المفيد جدًا في مسألة الإدراك الظاهري الإلمام بآراء أرسطو، وقد لخصناها في «ف ي»: العضو والوسط ص 158، أنواع المحسوسات وقيمة الإدراك في كل نوع منها، ص 159 - 160، الفوارق بين الإحساس والتخيل ص 161 - 162، شروط الإحساس الصحيح ص 172.

الفصل الثالث

العقل وإدراك الطبيعة

(1) النظريات التصورية

إلى هنا قصرنا حديثنا عن المذهب التصوري على مبدئه العام. والآن نعرض للنظريات الخاصة التي اصطنعها أركانه لتعليل علمنا بالطبيعة وتقدير قيمة هذا العلم، فإنهم، مع إيمانهم بباطنية المعرفة، مؤمنون بالعلم الطبيعي الدائر على الأجسام وتغيراتها، وأول اسم يذكر في هذه المسألة اسم أفلاطون.. تحقق من وجود معانٍ في النفس بريئة عن المادة والتغير، إلى جانب صور المحسوسات المغمورة في المادة والمتغيرة باستمرار، وبحث عن أصل المعاني، فبدا له أنها غير مكتسبة من المحسوسات، وذلك بدليلين: أحدهما أن المعرفة شبه المعروف، فيلزم أن تكون موضوعات المعاني على نحو معرفتنا لها، والدليل الآخر أن النفس روحية مفارقة للمادة كالمعاني التي تعقلها. وليس يتأثر الروحي من المادي، حتى الحس، لكونه قوة نفسية؛ فهو لا يتأثر من المحسوسات، وإنما يقع تأثير المحسوسات على أعضاء الحواس فتكون النفس في ذاتها صورة المحسوس. إذن ففوق المحسوسات أصول لها أو مثل شبيهة بمعانينا، عرفتها النفس في حياة سابقة في السماوات أو العالم المعقول. وكل إنسان يولد في هذه الدنيا تهبط نفسه

إليـه حاصلـة عـلى المعـاني. فـإلى المثـل يتجـه تعقلنـا، إليهـا ترجـع التعريفـات، وعليهـا تـدور العلوم.

ولمـا فكـر القديـس أوغسـطين في هـذه الأقـوال تَلقّاهـا بالقبـول، مـا عـدا قـولاً واحـدًا هـو قيـام المثـل بأنفسـها، فقـد كان أفلاطـون جعـل منهـا أصـول الجزئيـات بـضرب مـن مشـاركة أجـزاء المـادة في مثـال مثـال، بحيـث تتصـور أو بحيـث تصورهـا الأفلاطونيـون كأنهـا خالقـة، والمسـيحية تقـصر قـوة الخلـق عـلى اللـه. فجمـع أوغسـطين المثـل في العلـم الإلهـي، وأرجـع علمنـا إلى علـم اللـه، قائـلاً: «إن عقلنـا يـرى كل حـق في الحقائـق الأزليـة»، أو الإلهيـة، دون أن يقـول كلامًـا واضحًـا في كيفيـة هـذه الرؤيـة. ولكنـه تابـع الأفلاطونيـين في الاعتقـاد بقصـور المـادة عـن التأثـير في الـروح، وفي تكويـن النفـس لصـور المحسوسـات، وفي إدراك المعـاني بغـير اشـتقاقها مـن الصـور المحسوسـة المقابلـة لهـا، وفي هـذا مـا فيـه مـن التصوريـة.

وظهـر لـدى الفلاسـفة الإسـلاميين مذهـب في المعرفـة يقـارب المذهـب السـابق، ويبـدو واضحًـا في قـول الفـارابي: «العقـل الإنسـاني هيئـة مـا في مـادة معـدة لأن تقبـل رسـوم المعقـولات، فهـي بالقـوة عقـل، وسـائر الأشـياء التـي في مـادة معقـولات بالقـوة. والفاعـل الـذي ينقلهـا مـن القـوة إلى الفعـل هـو ذات مـا، جوهـره عقـل مـا بالفعـل ومفارق للـمادة. وإذا حصـل في القـوة الناطقة عن العقـل الفعـال ذلـك الـشيء الـذي منزلته منهـا منزلة الضـوء من البـصر، حصلت المحسوسـات المحفوظـة في القـوة المتخيلة معقـولات في القوة الناطقـة».[1] وهذا

(1) من المفيد جدًا في مسألة الإدراك الظاهري الإلمام بآراء أرسطو، وقد لخصناها في «ف ي»: العضو والوسط، ص 158 أنواع المحسوسات وقيمة الإدراك في كل نوع منها، ص 159 - 160، الفوارق بين الإحساس والتخيل ص 161 - 162، شروط الإحساس الصحيح 172.

الجوهـر «مرتبتـه في الأشـياء المفارقـة (أي عقـول الأفـلاك في عُـرف القدمـاء) التـي ذكـرت مـن دون السـبب الأول (أيْ اللـه) المرتبـة العـاشرة»، يعنـي أنـه عقـل فلـك القمـر. لم يخـرج ابـن سـينا عـن هـذا التعليـم، بـل يـكاد يكـون كلامـه ترديـدًا لألفـاظ الفـارابي، فهـو يقـول مثـلاً في كتـاب النجـاة: «القـوة النظريـة تخـرج مـن القـوة إلى الفعـل بإنـارة جوهـر هـذا شـأنه عليهـا. فـإذن هنـا شيء يفيـد النفـس ويطبـع فيهـا مـن جوهـره صـورة المعقـولات، ويسـمى بالقيـاس إلى المعقـول التـي بالقـوة، وتخـرج منـه إلى الفعـل عقـلاً فعـالاً». ويعـين فعلـه بقولـه: «هـذا العقـل الفعـال يفيـض منـه قـوة تسـيح إلى الأشـياء المتخيلـة التـي هـي بالقـوة معقولـة لتجعلهـا معقولـة بالفعـل». وكذلـك ارتـأى ابـن رشـد، فإنـه يقـول مثـلاً (في كتـاب تلخيـص مـا بعـد الطبيعـة): «ماهيـة العقـل الفاعـل لهـذا العقـل منـا تصـوره هـذه الأشـياء التـي هاهنـا». ففـي هـذا المذهـب ليسـت المعقـولات مرئيـة في اللـه كـما قـال أوغسـطين -أو كـما عُـزي إليـه أنـه قـال- لكنهـا نازلـة مـن عقـل مجـرد في ذاتـه يسـمونه العقـل الفعـال أو عقـل فلـك القمـر، يُصـدر إلى العقـل الإنسـاني ضـوءًا يجـرد بـه الماهيـات الحالّـة في المـادة، أو يصـدر صـور هـذه الماهيـات، وصـور الماهيـات المجـردة في أنفسـها، فنعقلهـا.

ثـم كان ديـكارت أول مـن أظهـر التصوريـة مذهبًـا واضـح المعالم بـين المبادئ والنتائـج كـما ذكرنـا، لم يقـل كأفلاطـون بسـبق وجود النفـس، ولكنـه اعتقد مثله أنهـا مشـتملة منـذ وجودهـا عـلى معـان غريزيـة أو فطـرة بسـيطة أوليـة، ومِـنْ ثَمَّـة جليلـة متميـزة، تؤلـف منهـا أشـياء كثـيرة، ومـن الأشـياء عـوالم كثـيرة، فـلا تحتـاج إلى التجربـة إلا لتعلـم أيّ عـالم هـو موجـود فعـلاً، فهي مسـتكفية بذاتها، مسـتغنية عـن الطبيعـة في إقامـة العلـم الطبيعـي، مـا دامـت واثقـة أن اللـه ضامـن صـدق المعـاني واتسـاق ترتيبهـا. وإلى اللـه اتجـه أيضًـا ليبنتـز ومالبرانـش وبـاركلي، عـلى النحـو الـذي قلنـا؛ لأنهـم لم يجـدوا وسـيلة أخـرى لتفسـير معارفنا

وتأييد ثقتنا بها. ولم يفطنوا إلى أن المبدأ التصوري الذي اعتنقوه، إن لم يمنع من تصور الله، فإنه يمنع من الاعتقاد بوجود الله، لأنه يمنع من الاعتقاد بأي وجود.

وفطن كنط إلى وهن هذا الأساس، وأخذ على عاتقه أن يشيد نظرية العلم حسب مقتضيات المذهب التصوري؛ لكن لا التصورية المطلقة الجاحدة للوجود الخارجي، وإلا فاتتنا مادة العلم، بل التصورية المعتدلة تعترف بحقيقة الوجود، بدليل أن الإحساس انفعال، وأن المنفعل خاضع لتأثير شيء فعال، وإن كنا لا ندرك من الأشياء سوى انفعالنا بها. فمضى كنط من القول المأثور: إن العلم مؤلف من قضايا كلية ضرورية، والتجربة جزئية متغيرة. وساءل نفسه عن السبب في إمكان القضية العلمية، فوجد أن الكلية والضرورة إن لم تأتيا من التجربة، وهذا مسلَّم به من العقليين والحسيين على السواء، فلا يبقى إلا أنهما آتيتان من العقل الذي يجحده الحسيون فيقضون على العلم؛ فمتى آمنّا بالعلم آمنّا بالعقل حتمًا لأنه هو الذي يحيل التجربة الجزئية الحادثة إلى قضية كلية ضرورية، وذلك بأن يضيف إلى التجربة رابطة من عنده؛ التجربة مثل قولنا: «الشمس تسطع، وهذا الحجر يسخن»، والقضية العلمية مثل قولنا: «ضوء الشمس يسخن الحجر». التجربة جمع بين إحساسين وإخبار بحال شعورية للحاس، والقضية العلمية تعبير عن علاقة ضرورية بينهما مستقلة عن الشخص الذي يحسّهما، والعلاقة هنا علاقة العِلّيَّة زائدة على التجربة الصرف ومعطية إياها الكلية والضرورة، بمعنى أن ضوء الشمس «علة» سخونة الحجر. وفي العقل اثنتا عشرة علاقة أو «معقولة» يؤلف بها شتى القضايا، دون أن تكون هي موضوعًا للفكر كالمعاني الغريزية عند أفلاطون وديكارت وليبنتز؛ فإن وظيفة العقل هنا الربط فقط، لا الحكم على حقائق الأشياء.

ويطبق العقل هذه العلاقات على الإحساسات بواسطة رسوم في المخيلة، لكل علاقة رسم هو العلامة الدالة على أنها هي التي يجب تطبيقها: فرسم الجوهر تصور البقاء في الزمان، ورسم العِلّيَّة تصور التعاقب المطرد في الزمان. هكذا يتلاقى العقل والحس، ويتكون العلم الطبيعي، فيجيء موضوعيًّا من هذه التجربة، وكليًّا ضروريًّا من جهة العلاقة العقلية. وهكذا اعتقد كنط أنه أصاب الحق الذي ظل محجوبًا عن الإنسانية إلى عهده، واهتدى إلى المذهب الوسط بين الحسية العاجزة عن تسويغ الكلية والضرورية اللازمتين للعلم، وبين التصورية المطلقة العاجزة عن توفير مادة العلم.

(2) الرد على التصوريين عامةً

بعد هذا العرض لأشهر النظريات التصورية في أصل المعاني وفي الصلة بين العقل والحس، نعرض النظرية التي نرى فيها الحق، فنعلن على الفور أنها نظرية التجريد الأرسطوطالية التي طالما أشرنا إليها. وهي تعارض تصور النفس الإنسانية كأنها ملك كريم هبط من السماء حاملاً المعاني، أو على استعداد لقبولها من روح علوي. وتقرر أن الحس متصل بالأشياء اتصالاً مباشرًا، وأن العقل لا يكتسب معرفة ما إلا إذا تلقى مادتها من الحس، بحيث تكون الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية بل البدنية، مع تمايزها منهما بالطبيعة والفعل. وآية ذلك أن سوء تركيب الدماغ أو توقف نموها أو ضعف هذا النمو، يجعل من صاحبه إنسانًا غبيًّا أو أبلهَ أو مجنونًا، وأن ما ينتاب البدن، وبخاصة الدماغ، من تعب أو مرض أو جرح أو بتر؛ يعطل الذاكرة بل الحياة الفكرية على العموم قليلاً أو كثيرًا، وأن إدمان التدخين أو السكر أو التخدير يؤدي إلى عواقب من هذا القبيل. ولم يكن شيء من هذا ليحدث لو كانت النفس قائمة في البدن بذاتها ولذاتها من كل وجه، فاعلة وحدها جميع أفعالها دون مشاركة ما من جانب البدن.

ولهذا الأصل العام أثر حاسم في اكتساب المعرفة، حسية وعقلية؛ فإن هذا الاكتساب رهين بفعل أعضاء الحواس، فمن المعلوم أن من عَدِم حاسة ما من أول أمره عدم معارفها، كالأكمه لا يتمثل الألوان مهما توصف له. وليس يغني القول مع أفلاطون وابن سينا وديكارت أن الحواس ضرورية لتنبيه العقل إلى المعاني؛ فإن النفس عند الغريزيين جوهر قائم بذاته، فيكون في وسع العقل استثارة مدركات الحواس المعطلة، وذلك إما بالتأمل في مدركات حاسة سليمة، أو بالاتجاه إلى العقل الفعال، أو بخطاب مخاطب، ولكنه لا ينتبه بوسيلة من هذه الوسائل. بل إن تربية الصم البكم الكمه لتدل على أن تَفتُّح فكرهم وتَرقيه تابعان لاكتسابهم الإشارات الحسية، وهي عندهم لمسيَّة تقوم مقام الإشارات الممتنعة عليهم. لذا لا يجدي الاحتجاج على قول الحسيين «إن المعاني ألفاظ» بأن الصم البكم الكمه يحصلون على معانٍ بغير وساطة الألفاظ؛ فإنهم يحصلون على معانٍ بإشارات حسية على كل حال.

وثمة أثر آخر للارتباط بين الحياة العقلية والحياة الحسية، هو أن تَعقلنا مصحوب دائمًا بصورة خيالية، فلا يتعقل عقلنا موضوعًا ما إلا وفي الوقت ذاته تتمثل المخيلة صورة ما، حتى ولو كان المعقول روحيًّا. فمتى كان المعقول ماهية شيء مادي تمثلت المخيلة صورة جزئي من جزئيات تلك الماهية، حقيقي أو مركب. ومتى كان المعقول مجردًا أو روحيًّا تمثلت المخيلة صورة رمزية، أو لم تتمثل شيئًا، واقتصر الأمر على صورة لفظية، أيْ على اسم ذلك المعقول. فإن الألفاظ تسمع وتقرأ وتلفظ فتخلف في المخيلة صورًا سمعية وبصرية وعضلية تصاحب تعقل الموضوع الدالة على مصاحبة الظل للشيء. وإليك نتائج التجارب العديدة التي أجراها علماء النفس بهذا الصدد: فقد سأل بعضهم لفيفًا من الأشخاص عمّا يخطر لخيالهم عند سماعهم لفظ «كلب» مثلاً، فقال أحدهم: «كلب جيراني يركض»، وقال غيره صورًا

خياليـة أخـرى. وكان مـن بـين الأجوبـة بصـدد لفـظ «قانـون»: كتـاب قانـوني، قضـاة يرتـدون الأحمـر، سـيدة رافعـة ميزانًـا، خطـوط متوازيـة، تعريـف القانون لمونتسـكيو. ومـن بـين الأجوبـة بصـدد لفـظ «لانهايـة»: حفـرة مظلمـة، كتـب رياضيـة، العلامـة الرياضيـة، دوائـر سـاطعة، شيء شـبيه بالقبـة، أُفـق يبتعـد باسـتمرار. ومـن بـين الأجوبـة بصـدد المجـردات العاليـة «لا شيء» يعنـي: لا صـورة خياليـة أو رمزيـة، بـل مجـرد اللفـظ، كلفـظ اللـه أو النفـس حـين نفكـر في النفـس أو في اللـه.[1] ولا تفـسر مقارنـة التخيـل للتعقـل عـلى هـذه الأنحـاء إلا بـأن عقلنـا متجـه أولاً إلى الماديـات، يسـتخلص ماهياتهـا مـما يغشـيها مـن أعـراض مشـخصة، وأنـه يتوصـل إلى الروحيـات ابتـداءً مـن الماديـات، بعكـس مـا يتصـور التصوريـون.

هـذا الاسـتخلاص أو التجريـد يبـدو واضحًـا في كـون الأعـم متقدمـا عـلى الأخـص في معرفتنـا، سـواء منهـا العقليـة والحسـية: فالعلـم بالجسـم يحصـل في عقلنـا قبـل العلـم بالحيـوان، والعلـم بالحيـوان قبـل العلـم بالإنسـان، والعلـم بالإنسـان قبـل العلـم بشـخص معـين. ونحـن نـرى الأطفـال في أول أمرهـم يميـزون الإنسـان مـن اللاإنسـان قبـل أن يميـزوا هـذا الإنسـان أو ذاك؛ فيسـمون كل رجـل أبـًا وكل امـرأة أُمًّـا، ثـم يأخـذون بتمييـز الأشـخاص بعضهـم مـن بعـض.[2] والوجـه الـذي يتـم عليـه التجريـد لا يـدرك بالوجـدان، بـل يسـتدل عليـه بالعقـل، وأول مـا يثبتـه العقـل أن ماهيـات المحسوسـات ليسـت موجـودة مفارقـة للـمادة عـلى نحـو مـا نتعقلهـا؛ كـما ظـن أفلاطـون، ولكنهـا موجـودة في مـادة المحسوسـات مغطـاة بأعراضهـا، وهـي بهـذا الاعتبـار غـير معقولـة، فيظـل العقـل محتاجًـا إلى موضـوع يتعقلـه، وهـو يتعقـل بالفعـل موضوعـات كثـيرة، فيلـزم أن في النفـس قـوة تجـرد

(1) انظر: Th. Ribot, L'evolution des idees generales, pp. 129 estsuiv.

(2) أرسطو: كتاب السماع الطبيعي، ف1.

الماهيـات عـن المـادة الباديـة في الصـور الخياليـة وتجعلهـا معقولـة بالفعـل، فتنفعـل بهـا قـوة أخـرى وتتعقلهـا، كـما ينفعـل الحـس بموضوعـه فيحسـه.

ففــي النفــس عقــلان: أحدهــما المتعقــل، وهــو الــذي نســميه العقــل اختصـارًا، وقـد سُـمي «العقـل المنفعـل» للدلالـة عـلى أنـه خلـوٌ مـن المعقـولات في الأصـل ومضطـر لقبولهـا بعـد التجربـة.

والعقــل الآخــر هــو المجــرد، وقــد سُــمي «العقــل الفعــال» بالقيــاس إلى المنفعـل؛ لأنـه هـو الـذي يجـرد ماهيـات المحسوسـات ويعرضهـا عـلى العقـل المنفعـل فيخرجـه مـن القـوة إلى الفعـل.

ولا ســبيل إلى الاســتغناء عــن هــذا العقــل الفعــال بإضافــة التجريــد إلى العقـل المنفعـل نفسـه؛ لأنـه مـا دام منفعـلاً ومنتظـرًا القبـول كي يفعـل، فليـس في وسـعه، ولا في وسـع أيّ موجـود، أن يخـرج بذاتـه مـن القـوة عـلى الفعـل. إنّمـا نسـتغني عنـه لـو اعتقدنـا مـع أفلاطـون أن المثـل قائمـة بأنفسـها ومؤثـرة في النفـس كـما تؤثـر المحسوسـات في الحـواس؛ وهـذا اعتقـاد باطـل.

عـلى أن التسـليم بـه تسـليم بوجـوده فقـط وبمفعولـه الـذي هـو الماهيـة المجـردة، ولا ينطـوي عـلى العلـم بطريقـة فعلـه، فـإن هـذه الطريقـة خافيـة علينـا كل الخفـاء. وقـد شـبهه أرسـطو بضـوء الشـمس الـذي هـو واحـد بعينـه ويـبرز ألوانـًا وأشـكالاً مختلفـة باختـلاف الأشـياء الواقـع عليهـا. فنسـتطيع أن نقـول إن العقـل الفعـال عبـارة عـن ضـوء روحـي، وإن فعلـه هـو «إضـاءة» الصـورة الخياليـة وإبـراز الماهيـة الكامنـة فيهـا. العقـل الفعـال علـة رئيسـية، والصـورة الرئيسـية علـة مرءوسـة، مثلهـا مثـل قلـم الكاتـب أو ريشـة المصـور أو أيّ آلـة أخـرى تقبـل مـن الفاعـل قـوة، فتحـدث معلـولاً أرقـى منهـا مـا دامـت في يـده. والماهيـة المجـردة روحيـة معقولـة، فهـي أرقـى مـن الصـورة الخياليـة المحسوسـة، وليسـت تكفـي هـذه لإحـداث المعقـول.

هـذه النظريـة فريـدة بـين النظريـات العارضـة لتفسـير أصـل المعـاني؛ فإنهـا تـدع للمعـاني طبيعتهـا العقليـة، وتبـين كيفيـة الانتقـال مـن المحسـوس إلى المعقـول بتجريـد عقـلي، فتضمـن موضوعيـة المعقـول. بينـما النظريات الحسـية لا تـرى في المعـاني سـوى أنهـا مختـصرات للمحسوسـات مكتسـبة بتجريـد حـسي، أيْ بتفصيـل المحسـوس إلى أجزائـه كـما هـي في الواقـع.

وبينـما النظريـات التصوريـة تضـع المعـاني في النفـس وضعًـا، أو في عقـل مفـارق يفيضهـا عـلى النفـس، دون أن توفـر للعقـل أيّ صلـة بالحـس، اللهـم إلا تلـك الصلـة التـي نجدهـا عنـد أفلاطـون بـين المعنـى الغريـزي وبـين الإحسـاس، والتـي تقـضي في الحقيقـة عـلى الغريزيـة، مـن حيـث إنهـا تتضمـن أننـا نتعـرف عـلى المعنـى في الإحسـاس نفسـه، فنتذكـر الإنسـان مثـلاً عنـد رؤيـة زيـد مـن النـاس، فـلا يبقـى وجـه حاجـة لقيـام المثـل بأنفسـها ومشـاهدتنا لهـا في حيـاة سـابقة.

كـما لا يبقـى وجـه لدعـوى التصوريـين المحدثـين أن المعنـى محـض صـورة معقولـة دون مقابـل في الخـارج؛ فـإن المسـألة لا تعـدو أحـد أمريـن: فإمـا أننـا نتعقـل المعنـى بمناسـبة الإحسـاس دون أن نـراه متحققًـا فيـه، وحينئـذ فـلا يسـوغ لنـا أن نطلـق المعنـى عـلى جزئياتـه وتكـون جميـع أحكامنـا باطلـة؛ وإمـا أننـا نـرى المعنـى متحققًـا في الإحسـاس، وحينئـذ فـلا تعـود بنـا حاجـة لاعتبـاره سـابقًا عـلى التجربـة أو آتيًـا مـن مصـدر آخـر. إن هـؤلاء التصوريـين اسـميون في الواقـع مـع اعترافهـم بوجـود المعـاني في الذهـن؛ فإنهـم يصلـون إلى النتيجـة نفسـها، وهـي قطـع الصلـة بـين العقـل والأشـياء. قلنـا ضـد الحسـيين: إن الألفـاظ دلالات عـلى المعـاني، ونقـول الآن ضدهـم وضـد التصوريـين: إن المعـاني دلالات عـلى الأشـياء نطبقهـا عليهـا بقولنـا مثـلاً: «زيـد إنسـان» و«عمـرو إنسـان». وهـذا التطبيـق دليـل عـلى المطابقـة بـين الطرفـين، وتقريـر للعلـم؛ إذ كان العلـم إدراكًا لحقائـق الأشـياء في معانيهـا الكليـة، وكان الحكـم العلمـي كليًّـا ضروريًّـا، لا بتطبيـق العقـل عـلى الحديـن مقولـة

جوفاء غريزية فيه دون إدراك ضرورة الارتباط بينهما، بل لكون ذلك الحكم يضيف إلى الموضوع محمولاً يخص ماهية الموضوع الممثلة في الذهن بالمعنى المجرد، وهكذا تفسر نظرية التجريد أيضًا الأحكام المستفادة من التجربة والمرفوعة إلى مقام القوانين الثابتة التي هي أركان العلم.

(3) الرد على كنط

أمّا كنط الذي حرص على التوسط بين الحسيين والعقليين، فلم يوفق إلا إلى توسط ظاهري فقط، هو نتيجة جمع صناعي بين عناصر متناقضة، وما إن ينكشف تناقضها حتى ينقسم المذهب على نفسه ويتبدد شذر مذر. ونحن ندل على سبعة تناقضات: التناقض الأول قائم بين اعتقاده بالضرورة في الحكم العلمي وبين بقائه على التصورية؛ فإن الحكم إذا دققنا فيه النظر، يفضي إلى الوجود، وذلك بأنه متجه إلى موضوع حاكم عليه في ذاته، موجودًا كان أو ممكن الوجود، فيقول إن الموضوع «هو» المحمول، فإن الرابطة «هو» تؤكد الموضوع وتؤكد حصول المحمول له في واقع الأمر.

التناقض الثاني بين الكلية والضرورة الباديتين في الحكم العلمي، وبين تأليف هذا الحكم من حدين مستفادين من التجربة الجزئية الحادثة: فما يجيء من التجربة ليس بين حديه نسبة ضرورية، فكيف يسوغ إيقاع مثل هذه النسبة بين حدين بريئين منها؟

إن الحكم العلمي شيء غير مفهوم في فلسفة كنط، ولا يُفهم إلا بنظرية أرسطو في التجريد التي ترفع الشخص والحدوث عن الموضوع والمحمول، وإلا بقي الحكم العلمي بغير تفسير لا من جهة التجريد ولا من جهة العقل.

التناقض الثالث بين تصورية المقولات وموضوعيتها: فهي قوالب جوفاء

لا يجوز أن تؤخذ موضوعات معرفة، وهي في الوقت نفسه كثيرة متباينة الآحاد يحمل كل منها اسمًا: أفليس يلزم عن هذا أن لها تعريفات وأنها مِنْ ثَمَّة معلومة ولو إلى حد ما؟

إن كنط يجادل في مقولة العِلّيَّة وفي غيرها من المقولات، وهو يقول: إننا نتصور المكان والزمان ولو لم يشتملا على شيء. فكيف تكون المقولات، وكيف يكون المكان والزمان صورة ومادة في آن واحد؟ لقد احتاج كنط إلى الصور العقلية لكي يوفر للعلم أساسًا من الكلية والضرورة، ذلك الأساس الممتنع على المذهب الحسي لإنكاره العقل، فلم يزد بها على مدركات التجربة سوى مجموعة من الألفاظ لا يمكن أن تحيل الحكم التجريبي حكمًا علميًّا.

التناقض الرابع بين اعتباره العِلّيَّة مجرد مقولة لا يجوز تطبيقها إلا للربط بين ظاهرتين محسوستين؛ كما هو شأن سائر المقولات، وبين استخدامه إياها كما لو كان لها قيمة وجودية، وذلك في مواضع كثيرة جدًا، أهمها اثنان: أحدهما وجوب المكان والزمان والمقولات لتعليل الكلية والضرورة في المعرفة الإنسانية كما تقدم، والآخر وجوب الأشياء لتعليل انفعالية الإحساسات، وفي الحالين لا وجوب إلا لعلة موضوعية.

التناقض الخامس بين إثبات وجود الأشياء وبين امتناع معرفتها، فإنه يقول: إننا لا نعرف سوى الظواهر، أيْ انفعالاتنا بالأشياء، فأيّ فائدة تعود إذن من الأشياء إذا كان تأثيرها لا يدل عليها؟ وما الظاهرة إن لم تكن «ظهور» الشيء؟ وبينما يقول إن الأشياء غير مدركة أصلاً، نراه يحلل طبيعة العقل، ويزعم أنه يعرفه تمام المعرفة، وأن هذه المعرفة هي التي تنتج له أننا لا نستطيع معرفة الأشياء. فإن قال إنه يصل إلى معرفة طبيعة العقل بتحليل أفعال العقل، قلنا: إذن فنحن نستطيع أن نعرف أيّ شيء بتحليل ما ننفعل به عنه من صفات وأفعال.

التناقـض السـادس بـين مفهومـات المقـولات ومفهومـات الرسـوم الخياليـة المقـول إنهـا دالـة عليهـا: ذلـك بـأن كنـط يعـين البقـاء في الزمـان علامـة عـلى الجوهـر، في حـين أن البقـاء في الزمـان قـد يتفـق للعـرض أيضًـا، وقـد لا يتفـق للجوهـر إذا لم يـدم الجوهـر سـوى لحظـة.

وترتفـع الحاجـة عـلى علامـة بتعريـف الجوهـر بأنـه الماهيـة المتقومـة بذاتهـا، وتعريـف العـرض بأنـه الماهيـة المتقومـة بالجوهـر. ويعـين كنـط التعاقـب المطـرد علامـة عـلى العِلّيَّـة، في حـين أن التعاقـب المـدرك لا يـدل دائمًـا عـلى العِلّيَّـة، بـل قـد يكـون محـض تعاقـب. ويعـين تقـارن أعـراض جوهريـة علامـة عـلى التفاعـل، في حـين أن تقـارن الأعـراض لا يلـزم حتـمًا عـن التفاعـل، بـل قـد تكـون أعـراض كل جوهـر لازمـة عـن هـذا الجوهـر نفسـه. ويعـرف الإمـكان بأنـه الوجـود في زمـان مـا، والـضرورة بأنهـا الوجـود في كل زمـان، عـلى حـين أن الممكـن قـد يكـون أزليًّـا أبديًّـا، كالعـالم في افـتراض قِدَمـه وعـدم فنائـه، مـع افتقـاره إلى موجـود باعتبـاره ممكنًـا في ذاتـه، ومِـنْ ثَمَّـة في كل آن. فـما دام الإمـكان هـو الوجـود في زمـان مـا، فمـن الممكـن أن يتكـرر هـذا الوجـود إلى غـير نهايـة ولا يقـصر عـلى قسـم مـن الزمـان. أمـا إذا عرّفنـا الممكـن بأنـه مـا وجـوده مفتقـر إلى غـيره، وعرّفنـا الـضروري بأنـه الموجـود بذاتـه؛ ارتفـع كل لبـس، وبـان السـبب في دوام الـضروري في كل زمـان. وعـلى ذلـك فليـس يوجـد عنـد كنـط تفسـير لتطبيـق المقـولات عـلى ظواهـر التجربـة.

التناقـض السـابع بـين الإقرار بالعلم وإنـكار الماهيات الطبيعية. وهذه مسـألة الاسـتقراء في فلسـفة كنـط: فـإن الأشـياء مطـردة الأفعـال، حتـى إننـا نتوقـع منها أفعـالاً معينـة اسـتنادًا عـلى قانـون طبيعـي، فتقـع هـذه الأفعـال. فـما السـبب في عـودة الظواهـر طبقًـا للقانـون، وكيـف نسـتطيع الجـزم بـأن الظواهـر تطـرد بالنظـام المعهـود، وأن المسـتقبل يجـيء عـلى غـرار المـاضي والحـاضر، وفلسـفة

كنـط ترفـض الماهيـات وثباتهـا؟ إن اعتقدنـا بـضرورة القوانـين سـلّمنا بالمطابقـة بـين العقـل والوجـود، وإن لم نعتقـد بتلـك الـضرورة لم يبـقَ لدينـا ضـمان للعلـم. فجملـة القـول في النظريـات التصوريـة أنهـا تخفـق في إقامـة الصلـة بـين الحـس والعقـل مـن جهـة والطبيعـة مـن جهـة أخـرى.

الفصل الرابع

العقل وما بعد الطبيعة

(1) تعريف ما بعد الطبيعة

خلـص لنـا مـن الفصـل السـابق أن عقلنـا يـدرك الموجـودات الطبيعيـة أولاً بالـذات؛ يبـدأ بهـا، ويعلمهـا في أنفسـها كـما هـي ممثلـة في الحـواس وفي الذاكـرة والمخيلـة. والآن نريـد أن نبـين أن الموجـودات الطبيعيـة مـا هـي إلا موضوعـه الخـاص بـه بمـا هـو إنسـاني، أيْ باعتبـاره عقـل نفـس متحـدة ببـدن، وأن لـه موضوعًـا عامًـا باعتبـاره عقـلاً بإطـلاق، يجـاوز الطبيعـة المحسوسـة إلى أصولهـا وشروطهـا غـير المحسوسـة، فيمتـد إلى مطلـق الوجـود، أيْ إلى كل موجـود أيًّـا كان، وإلى معنـى الوجـود الكامـن في كل مـا يتعقـل وفي كل فعـل مـن أفعـال العقـل، وإن لم يكـن تعقلـه في هـذا المضـمار أولاً بـل لاحقًـا عـلى تعقـل الماديـات. ولم يكـن بالـذات بـل كان بالاسـتدلال، فيصـل إلى علـم مـا بعـد الطبيعـة الـذي لا بـد مـن تعيينـه أدق تعيـين وتمحيـص الآراء فيـه، كي نحيـط بمجـال العقـل بأكملـه، ونطمـئن إلى صحـة أفعالـه وصـدق معقولاتـه.

فمـن جهـة امتـداد العقـل إلى كل موجـود، لمـا كانـت المعرفـة تشـبه العارف بالمعـروف تشـبهًا معنويًـا كـما قلنـا؛ فإنـه إذا حصـل شـبه المعـروف في النفـس، محسوسًـا كان أم مفعـولاً، صـارت النفـس هـي المعـروف، لأن لا ماديتهـا تسـمح

لها بقبول كل صورة، فتصير مرآة الوجود بانعكاس مختلف الموجودات على صفحتها غير أننا ندرك الروحيات بعد الماديات، ونلقى صعوبة في هذا الإدراك فلا نستطيع أن نُكوّن عن الروحيات معاني ذاتية أو مطابقة لها، بل ندركها بطريق غير مباشر هو طريق الاستدلال، فنستدل بالمعلول على العلة، وبالعرض على الجوهر، ونتعقل الجوهر الروحي بمعانٍ مستفادة من الماديات، ونعبر عن تعقلنا إياه بألفاظ تدل أول ما تدل على الماديات. هكذا نعرف وجود الله من حيث هو علة وجود العالم، ونعرف صفاته ضربًا من المعرفة بمجاوزة صفات المخلوقات إلى كمالها الأقصى، وتنزيهه تعالى عن حدودها ونقائصها. ولو صح المذهب التصوري وكان في النفس معانٍ غريزية أو فائضة من عقل أعلى، للزم عن ذلك أن لدينا معاني ذاتية أو مطابقة عن الموجودات الروحية، وعمّا يفوتنا إدراكه بالحس من الماديات، وقد لاحظنا أن كلتا النتيجتين باطلتان. وهذا موقف وسط بين الحسية المحجمة عن مقاربة المعقولات، وبين التصورية الزاعمة أن عقلنا كفء لإدراك المعقولات والروحيات كما هي في أنفسها.

ومن جهة إدراك العقل للوجود بما هو وجود، فإن هذا المعنى أول ما يحصل في تصور العقل؛ ذلك بأن الوجود هو العنصر المشترك بين الموجودات على اختلافها، وبين معلومات العقل، كما أنّ اللون مثلاً هو العنصر المشترك بين مدركات البصر. إن معنى الوجود أبسط المعاني وأعمها، وهو الوجه الذي يدرك به العقل كل موجود: ففي التصور الساذج يعبر العقل (تعبيرًا يتفاوت وضوحًا) عمّا هو الشيء أو ماهيته، وفي الحكم يقول العقل قولاً صريحًا ما هو الشيء في ذاته أو بالنسبة إلى غيره، أيْ يثبت العقل وجود الشيء وفقًا لماهيته فيقول: «الأرض هي كروية» أو ينفي حكمًا يأبى قبوله، والحكم صادق إذا وافق ما هو موجود، أو ممكن الوجود، فإن الممكن ما ليس يحول

دون وجـوده بالفعـل حائـل مـا ماهيتـه، بـل تلـزم لـه صفاتـه بقـوة ماهيتـه، وفي الاسـتدلال إذ يقـارن العقـل بـين المقدمتـين يـرى فيهـما علـة وجـود النتيجـة، وأن الأمـر لا يمكـن أن يكـون بخـلاف. وكلـما أثبتنـا شـيئًا لـشيء، سـواء بحكـم واحـد أو باسـتدلال، فنحـن نعنـي أن الأمـر هـو كذلـك في الحقيقـة ويسـتحيل أن يكـون غـير ذلـك. فإثبـات وجـوب وجـود شيء لـشيء، وإثبـات امتنـاع عـدم وجـود شيء لـشيء؛ كل أولئـك إثبـات مبنـي عـلى ضرورة الوجـود، فليتأمـل في هـذا مـن قـد يجـد غموضًـا في قولنـا إن الموضـوع العـام للعقـل هـو الوجـود مـن حيـث هـو كلي أو مطلـق الوجـود.

والمتأمـل في اللاوجـود المطلـق والتناقـض والامتنـاع، يجدهـا أمـورًا غـير معقولـة لا يقابلهـا معنـى ذاتي في الذهـن، بـل يقابـل اللاوجـود معنـى الوجـود المسـلوب، ويقابـل التناقـض معنـى الاتسـاق المقتـضي للوجـود، ويقابـل الامتنـاع معنـى الـضرورة أو معنـى الإمـكان، أعنـي وجـوب الوجـود، أو وجـوب عـدم وجـوده، أو إمكانـه.

فعلـم مـا بعـد الطبيعـة هـو علـم مطلـق الوجـود ولواحقـه الذاتيـة، أو علـم الأمـور العامـة كـما قـال المتكلمون، يعنـون أعم الأمـور في الوجـود وفي العقل. وقد دُعـي بـ«مـا بعـد الطبيعـة»؛ لأنـه في الواقـع يعلـم لنـا بعـد الطبيعيـات، ولأن مـن شـأن عقلنـا أن يتـأدى مـن المحسـوس إلى المعقـول. لكنـه الأول مـن حيـث المرتبة، فـإن أوضـح العلـوم وأوثقهـا لبسـاطة موضوعاتـه وبداهتهـا، ولتعلق سـائر العلوم بـه كـما يتعلـق المركّـب بالبسـيط والجـزئي بالكلي. لهـذا دعاه أرسـطو بـ«الفلسـفة الأولى». وتتبـين ضرورة هـذا العلـم مـن وجهـين: الوجـه الأول أن مـا عـداه مـن العلـوم علـوم جزئيـة، ينظـر كل منهـا في وجـه مـن وجهـات الوجـود: فالرياضيـات تنظـر في الوجـود الطبيعـي مـن حيـث هـو كـم، والطبيعيـات تنظـر في جوهـر هـذا الوجـود وفي تغيراتـه، فـلا بـد مـن علـم كلي يتنـاول الوجـود بالإطـلاق مجردًا

مـن كل تعيـين، أي يتنـاول الوجـود المشـترك بـين الموجـودات ومبادئـه وعللـه. والوجـه الثـاني لـضرورة هـذا العلـم أن العلـوم الجزئيـة تسـلم مقدماتهـا تسـليمًا ولا تبرهـن عليهـا لِـما هـو معلـوم مـن أن البرهـان يسـتند عـلى مقدمـات أعـم مـن النتائـج، فـإذا تنـاول صاحـب علـم مـا مقدمـات هـي أعـم مـن مقدمـات علمـه فقـد خـرج عـن موضـوع علمـه وعـن منهاجـه واشـتغل بعلـم أعـلى. ولمّـا كان لا بـد مـن البرهـان فـإن العقـل يرتقـي مـن مقدمـات إلى أخـرى أعـم، حتـى يصـل إلى قضايـا هـي أعـم المقدمـات وأبسـطها لاقتصارهـا عـلى معنـى الوجـود وعـلى مـا يلائـم الوجـود بالـذات. فـلا بـد مـن علـم كلي يسـتخلص هـذه المبـادئ ويجلوهـا ويدافـع عنهـا أو تبقـى المعرفـة ناقصـة غـير قائمـة عـلى أسـاس.

وإذا مـا ثبـت لدينـا مبـادئ الوجـود التـي هـي مبـادئ العقـل، ورددنـا عـلى اعتراضـات المفكريـن وحللنـا إشـكالاتهم؛ انفسـح أمامنـا الوجـود بأجمعـه فأثبتنـا النفـس وأثبتنـا اللـه.

حتـى إذا مـا أتينـا إلى الأخـلاق ووجدناهـا تفتقـر إلى معرفـة ماهيـة الإنسـان وأصلـه ومصـيره، وإلى معـاني الحريـة والخـير والفضيلـة والجـزاء والواجـب والحـق والعـدل؛ فلـن ننكرهـا كـما يفعـل الحسـيون بدعـوى أنـه ليسـت هنـاك ماهيـات، وأنـه ليـس لنـا مـن موضـوع معرفـة سـوى المحسـوس، وأن العلـم إنّمـا يقـرر مـا هـو كائـن لا مـا يجـب أن يكـون. ولـن نضعهـا وضعًـا دون تعقلهـا كـما يفعـل كنـط وأتباعـه مـن التصوريـين، بـل نتنـاول مبادئهـا مـن الفلسـفة الأولى ونبرهـن عليهـا بهـذه المبـادئ، فيبـدو لنـا الوجـود معقـولاً في جميـع نواحيـه، وتُـرَدّ إلى العقـل الجليـل المقـدس (كـما يصفـه أفلاطـون) مكانتـه السـامية، ويبـين بـكل جـلاء أن مـا بعـد الطبيعيـة لا يعنـي مـا وراء الوجـود ومـا في عـالم الخيـال، وإنمـا هـو علـم صميـم الوجـود، وأسـاس العلـوم وتاجهـا.

خصـوم هــذا العلـم إذن هــم التصوريــون والحسـيون: فأمّـا التصوريــون فبمقتـضى مبدئهـم القائـل: إن المعرفـة مقصـورة عـلى التصـورات ولا تتعداهـا إلى الموجـودات، وأمـا الحسـيون فبمقتـضى مبدئهـم القائـل: إن المعرفـة مقصورة عـلى المحسـوس، فضـلاً عـن مشـاركتهم في المبـدأ التصـوري. غـير أن ديـكارت ومالبرانـش وسـبينوزا وليبنتـز وبـاركلي لم يفطنـوا إلى مقتـضى المبـدأ التصـوري، فظلـوا عـلى فطـرة العقـل، واعتقـدوا بموضوعيـة المعـاني والأحكام والاسـتدلالات، وخرجـوا مـن الفكـر إلى الوجـود بـلا تحـرج، متحدثـين عـن النفـس وعـن اللـه وعـن مسـائل مـا بعـد الطبيعـة عامـةً. فلـمّا أنكـر لـوك وجـود المعـاني الغريزيـة، ومقدرتنـا عـلى إدراك الماهيـات والجواهـر، ومنهـا نفسـنا ذاتهـا، ونـوع علاقتهـا بالبـدن، ومنهـا اللـه وصفاتـه، ولمّـا نقـد هيـوم المبـادئ العقليـة، خاصـة مبـدأي العِلّيَّـة والغائيّـة؛ تنبـه التصوريـون حينـذاك إلى المعنـى العميـق لمذهبهـم وضرورة الاختيـار بينـه وبـين مـا بعـد الطبيعـة. وُوجـد فلاسـفة أرادوا الجمـع بـين الطرفـين لِـما لهـذا العلـم مـن أهميـة بالغـة لحياتنـا الأخلاقيـة والروحيــة، وبــترك كل منهــم طريقــة تحقــق معنــاه. إن محاولاتهــم لجديــرة بالنظـر قبـل الخـوض في «مـا بعـد الطبيعـة» كـما نـراه ورد الحمـلات عليـه في مسـائله المختلفـة، وإن ردودنـا عـلى هـذه المحـاولات لكفيلـة بزيـادة إيضـاح ماهيـة هـذا العلـم بعـد تعريفنـا الموجـز لـه. فنبـدأ بمذهـب كنـط، ونمـضي مـع التاريـخ إلى أوجسـت كونـت، فـإلى هربـرت سـبنسر، فـإلى وليـم جيمـس، وأخـيراً إلى هـنري برجسـون.

رأينـا أن كنـط يحلـل الحكم إلى مادة مسـتفادة مـن التجربة، وصـورة يطبقها العقـل عليهـا، وأن الحكـم لا يعد مقبولاً إلا إذا اشـتمل على مادة أو حدث حسي. ومـا بعـد الطبيعـة يدعـي إدراك النفـس والحريـة واللـه، ويخـوض بصددهـا في مسـائل كثـيرة. ولكـن هـذه الموضوعـات خارجـة عـن نطـاق التجربـة، وليـس

لنـا بهـا حـدس عقـلي، فتطبيـق المقـولات عليهـا تطبيـق صـور عـلى صـور لا عـلى أشـياء موجـودة ومعلومـة. هـذا حكـم العقـل النظـري عـلى قيمـة مـا بعـد الطبيعـة، بَيْـدَ أنّ هـذه المعـاني الثلاثـة «حاجـات» جوهريـة لنـا، وليسـت ترمـي الفلسـفة النقديـة إلى إبطالهـا، بـل فقـط إلى بيـان أنـه ليـس باسـتطاعة عقلنـا البرهنـة عليهـا. فالبـاب مفتـوح للإيمـان بهـا إن وُجـدت واسـطة لذلـك. والواسـطة موجـودة، وهـي الأخـلاق. وتقـوم الأخـلاق عـلى معنـى الواجـب، وليـس الواجـب ممكنًـا إلا بالحريـة؛ فإنـه إذا كان عـلى الإنسـان واجـب كانـت لـه القـدرة عـلى أدائـه، وأداء الواجـب هـو السـبيل إلى تحقيـق سـعادتنا. وليـس في طاقـة الإنسـان أن يصـير قديسًـا، ولكنـه يسـتطيع أن يترقـى إلى غـير نهايـة نحـو القداسـة، ولـكي يمكـن هـذا الترقـي اللامتناهـي يلـزم أن تـدوم شـخصيتنا: وذلـك هـو خلـود النفـس. ويلـزم أن يؤثـر في الطبيعـة فاعـل تتحـد فيه القداسـة والسـعادة اتحـادًا تامًـا، أيْ أن يوجـد اللـه. فالحريـة والخلـود واللـه موضوعـات يـؤدي إليهـا العقـل العمـلي مـع عجـز العقـل النظـري عـن البرهنـة عليهـا.

هكـذا اعتقـد كنـط أنـه أنقـذ «مـا بعـد الطبيعة» مـن إنـكار المنكريـن، وهو لم يفعـل إلا أن اصطنـع حجـج العقليـين في إثبـات المعـاني الثلاثـة مـن الوجهـة الأخلاقيـة. ولكنـه بإنـكاره الحـدس العقـلي قـد أشـبه الحسـيين وأسـقط حقـه في الانتقـال مـن معنـى الواجـب إلى معـاني ما بعـد الطبيعة؛ إذ مـن الواضح أن هذه المعـاني ليسـت موضـوع حـدس حسي، فـإذا لم يكـن لنا حـدس عقلي امتنـع علينا البلـوغ إليهـا. إن الحـدس عـلى العمـوم إدراك موضـوع ما بحضور هـذا الموضوع لـدى القـوة المدركـة،[1] فالحـدس الحـسي إدراك الموضـوع بسـبب حضـور للحس

---

(1) هـذا المعنـى عـارض للفـظ العـربي باصطـلاح الفلاسـفة. فـإن لفـظ الحـدس يعنـي لغـة الظـن والتخمـين، ويقـال: «هـو يحـدس»، أي: يقـول شـيئا بـرأي، فنقلـه الفلاسـفة إلى مـا أرادوا مـن معـانٍ، وعرفـه ابـن سـينا تعريفـات عـدة، فقـال في النجـاة تـارة: (الحـدس حركـة إلى إصابـة الحـد الأوسـط إذا وضـع المطلـوب، أو إصابـة الحـد الأكـبر إذا أصيـب الأوسـط؛=

الظاهـر؛ كالأشـياء الخارجيـة، أو للوجـدان؛ كأفعالنـا الباطنـة ووجودنـا الـذاتي. والحـدس العقـلي إدراك حقيقـة المعـاني والمبـادئ البديهيـة: فـإدراك المعنـى المجـرد حـدس عقـلي، ولـو أن العقـل غـير متصـل بالمحسـوس مبـاشرة، ولكنـه متصـل بالصـورة الخياليـة الممثلـة للمحسـوس والتـي يجـرد منهـا المعنـى. فالحـدس هنـا إدراك شيء حقيقـي بحضـور صـورة هـذا الـشيء لـدى العقـل، وكذلـك إدراك الرابطـة في الحكـم وإدراك لـزوم التـالي مـن المقـدم في الاسـتدلال هـما نوعـان مـن الحـدس العقـلي. فموضوعـات مـا بعـد الطبيعـة نـدرك وجودهـا بحـدس حـسي لمعلولاتهـا، ثـم ندركهـا هـي، لا في أنفسـها، بـل بتعيـين ماهيتهـا وخصائصهـا تبعًـا لمفاعيلهـا المدركـة بالحـس.

فليـس بصحيـح أن العقـل النظـري عجـز عـن بلـوغ إلى مـا بعـد الطبيعـة والخـوض في مسـائله، وكنـط نفسـه يقـدم لنـا الشـاهد عـلى ذلـك بتدليلـه الـذي لخصنـاه: فـما هـذا التدليـل إلا نظـر فيـما يترتـب عـلى معنـى الواجـب المعلـوم بالوجـدان مـن نتائـج نظريـة. والأدلـة التـي يوردهـا كنـط قـد وردت مـن قبلـه بزمـن طويـل، إنـه يمـضي مـن الواجـب إلى الحرية، ومـن النفس إلى الخلـود، ومن الخلـود إلى اللـه، بقـوة ارتباط هذه الحدود فيما بينها. فهو إذن يسـتدل اسـتدلالاً

= وبالجملـة سرعـة الانتقـال مـن معلـوم إلى مجهـول، كمـن يـرى تشـكل اسـتنارة القمـر عنـد أحـوال قربـه وبعـده مـن الشـمس فيحـدس أنـه يسـتنير مـن الشـمس. وواضـح أن الحـد الأوسـط والحـد الأكـبر ليسـا مـن أصـل العربيـة، وأن المعنـى العـربي لا يتضمـن بالـضرورة سرعـة الانتقـال. وقـال أيضـا: «يمكـن أن يكـون شـخص مـن النـاس مؤيـد النفـس بشـدة الصفـاء وشـدة الاتصـال بالمبـادئ العقليـة (التـي هـي العقـول المفارقـة) إلى أن يشـعل حدسًـا، أعنـي قبـولا لإلهـام العقـل الفعـال، فترتسـم فيـه الصـور التـي في العقـل الفعـال، إمـا دفعـة، وإمـا قريبًـا مـن دفعـة». وهنـا أيضـا معنـى القبـول الدفعـي لأمـر يقينـي. وقـال: «مبـادئ التعليـم الحـدوس، فـإن الأشـياء تنتهـي لا محالـة إلى حـدوس». وفي هـذه النصـوص لا أثـر للظـن والتخمـين وإنمـا الظاهـر فيهـا أن الحـدس إدراك لأمـور بديهيـة. فلفـظ الحـدس يبـدو أقـرب الألفـاظ لأداء معنـى، intuition وقـد ذاع فعـلا بهـذا المعنـى في عهدنـا الحـاضر.

نظريًّـا، ويقـر بمبـدأ العِلّيَّـة وبلـزوم التـالي مـن المقـدم، وكل هـذا حـدس عقـلي، إن جـاز هنـا فهـو جائـز في سـائر المسـائل عـلى النهـج نفسـه، وصـار في مقـدور العقـل النظـري أن يقيـم مـا بعـد الطبيعـة دون دوران مـن العقـل النظـري إلى العقـل العمـلي. فكنـط يؤيـد مذهـب الحـدس العقـلي مـن حيـث لا يـدري، ويقـدم الشـاهد عـلى قـوة فطـرة العقـل وغلبـة الطبـع للتطبـع.

ويــكاد يكــون مذهــب أوجســت كونــت مرســومًا عــلى غــرار مذهــب كنــط؛ فإنــه يبــدأ بنقــد العقــل وبيــان نســبية المعرفــة، لكــن لا بامتحــان أفعـال العقـل ومعانيـه ومبادئـه؛ فقـد يكـون هـذا لونًـا مـما بعـد الطبيعـة، بـل باسـتعراض تاريـخ العقـل كـما يتخيلـه هـو، فيقـول إن العقـل قـد مـر بــأدوار ثلاثــة: دور لاهــوتي أو دينــي، ودور ميتافيزيقــي أو فلســفي، ودور واقعــي أو علمــي. ففــي الــدور اللاهــوتي كان الإنســان يتوهــم الظواهــر حادثـة بفعـل كائنـات عليـا أو آلهـة، وفي الـدور الميتافيزيقـي اسـتبدل بالعلـل العليـا علـلاً خفيـة في باطـن الأشـياء، ومـا هـي إلا معـانٍ مجـردة جسّـمها لـه الخيـال، فقـال: العلـة والجوهـر والماهيـة والقـوة واللـه والنفـس والحريـة.. إلى غــير ذلــك مــن المجــردات الجوفــاء. وأخــيرًا وصــل إلى الــدور الواقعــي، فـأدرك اسـتحالة الحصـول عـلى معـارف مطلقـة مـن هـذا القبيـل، وقـصر همــه عــلى تعريــف الظواهــر واستكشــاف قوانينهــا. هــذه الطريقــة هــي التـي أفلحـت في تكويـن العلـم، وهـي التـي يجـب أن تحـل محـل الفلسـفة، فكلـما أمكـن معالجـة مسـألة بالملاحظـة والاختبـار انتقلـت هـذه المسـألة مـن الفلسـفة إلى العلـم، وكان حلهـا العلمـي هـو الحـل النهـائي. فالمذهـب الواقعـي يتوخـى الواقـع المحسـوس، ويتجاهـل النظريـات الفلسـفية جميعًـا، لا يفندهـا ولا يقرهـا؛ لأنهـا ميتافيزيقيـة خاليـة مـن كل معنـى، ويسـتعيض عـن الميتافيزيقـا بفلسـفة العلـوم، أيْ بترتيـب النتائـج العلميـة والبلـوغ إلى أقـل عدد مسـتطاع مـن القوانـين الكـبرى. وبـذا يفـترق عـن الماديـة والإلحـاد؛ فإنـه لا ينكر

النفس والله، ومثل هذا الإنكار ميتافيزيقا أيضًا. وموضوع الميتافيزيقا غير مدرك، يُشبه (على حد قول «ليتري» أنبه تلاميذ كونت) بحرًا تضرب أمواجه شواطئنا، ولا نملك لخوضه سفينة ولا شراعًا.

فدعامة المذهب نظرية الأدوار الثلاثة، لكن أحدًا لا يستطيع أن يقيم الدليل على أنها تاريخية. فإن قيل إن الدور اللاهوتي يوافق ما قبل التاريخ وأوائل العهد التاريخي، أجبنا: إن الإنسان قد عاش في تلك العصور الطويلة وهو يحارب قوى الطبيعة ويستغل ذخائرها ويخترع الصناعات للاستقواء في تلك الحرب وذلك الاستغلال، وإن كل هذا لم يكن ليتسنى بغير الملاحظة الدقيقة والوقوف على طبائع الأشياء. وإن قيل: إن الدور الميتافيزيقي يوافق العصر القديم، سألنا عن الأرصاد الفلكية، والصناعات المختلفة في المدنيات الشرقية، وطب بقراط، وهندسة إقليدس، ومخترعات أرشميدس، وطبيعيات أرسطو ومنطقياته وأسلوبه التجريبي في علوم الحياة، وفلسفة ديمقريطس وأبيقور، وكيمياء العصر الوسيط: أليست هي أدخل فيما يدعوه كونت بالروح الواقعي منها في التفسير بقوى خفية وحجج لفظية؟ وإن كونت ليعترف بأن الرياضيات واقعية منذ آلاف السنين، أيْ منذ الدور اللاهوتي، بل بأنها لا يمكن أن تكون إلا واقعية، فكيف يقال إن العقل لم يعرف الروح الواقعي إلا في العصر الحديث؟ وإن قيل إن الدور الواقعي يوافق العصر الحديث، أحلناهم إلى ما هو بادٍ في الفلسفة الحديثة من الاهتمام البالغ بالأخلاق والدين، ولاحظنا أن كونت نفسه وضع «ديانة الإنسانية» في أواخر حياته لا في شبابه كما تقتضي نظريته.

الأحق أن يقال إن اللاهوت والفلسفة والتجربة مظاهر الحقيقة الشاملة، وإنها قد تقارنت في الأفراد والأمم والعصور وتكاملت مع تفاوت تبعًا لمؤثرات مختلفة. وعلى فرض أن الفكر يتطور في الفرد وفي الإنسانية على

هـذا الترتيـب الثـلاثي، فليـس ينـال هـذا مـن قيمـة العقـل في شيء، فـما كان التطـور التاريخـي مرادفًـا للارتقـاء ضرورة، ومـا كان الخطـأ نافيًـا وجـود الحقيقة وإمـكان الكشـف عنهـا. لقـد قـضى النـاس آلاف السـنين وهـم يعتقـدون أن الأرض سـاكنة ثابتـة وأن الشـمس تـشرق وتغـرب، كـما اعتقـدوا أخطـاء علميـة لا عـدد لهـا، فهـل يعتـبر هـذا اعتراضًـا عـلى العلـم الحـق وسـببًا للتنكـر لـه؟ فَلِـمَ تعتـبر أخطـاء العقـل مطاعـن في مقدرتـه وهـو قمـين بتصحيحهـا؟ ولم يتخـذ مـن الأخطـاء في الفلسـفة والديـن أسـلحة ضدهـما، وفي مقـدور العقـل أن يصـل فيهـما إلى كثـير مـن الحقائـق؟ هـذا فيـما يختـص بـالأدوار الثلاثـة.

أمـا فيـما يختـص بالفلسـفة؛ فـإن مصـدر الحملـة عليهـا أن كونـت قـد أسـاء فهـم معناهـا، وأنـه توهـم أن العلـم الواقعـي يكفـي نفسـه ولا يفتقـر إلى أسـاس فلسـفي. والواقـع أن العلـم الواقعـي لا يذهـب إلى المسـائل القصـوى الدائـرة عـلى المعرفـة إطلاقًـا، فـلا يـبرر أفعـال العقـل مـن تصـور وتصديـق، ولا المبـادئ الكليـة الضروريـة، ولا القوانـين العلميـة التـي هـي عنـد كونـت وأضرابـه أقـصى مـا تصـل إليـه المعرفـة كأنهـا قـد وضعـت أنفسـها وكأنـه يمكـن أن يكـون لهـا أصـل ومحـل غـير ماهيـات الأشـياء. وليـس يغنـي العلـم الواقعـي شـيئًا عـن الفلسـفة، فليسـت «فلسـفة العلـوم» التـي يريـد الواقعيـون أن يقيموهـا مقـام الفلسـفة بمغايـرة للعلـوم الطبيعيـة حتـى تعـد علـمًا جديـدًا وتعلـق عليهـا آمـال جديـدة؛ فـإن النتائـج الكـبرى للعلـوم هـي مـن جنـس العلـوم. أمـا المسـائل الفلسـفية فمتمايـزة منهـا موضوعًـا ومنهـج بحـث، وإذا كان منهـا مـا يحتمـل أن يبحـث تجريبيًّـا، كمسـائل المـادة والحيـاة مـن ناميـة وشـعورية، فـإن هـذه المسـائل أنفسـها تقتضينـا النظـر فيهـا مـن وجهـة فلسـفية. وإن مـن مسـائل الفلسـفة مـا لا يحتمـل المعالجـة بالتجربـة مطلقًـا، كمسـائل النفـس واللـه والواجـب والحـق والعـدل؛ لأن موضوعهـا غـير محسـوس ظاهـرًا وباطنًـا فـلا يتناولـه المنهـج التجريبـي؛ ولأن

العلـم الواقعـي يقـرر مـا كان كائنًـا لا مـا يجـب أن يكـون، وهـذه المسـائل مـن الأهميـة بالنسـبة لحياتنـا العقليـة والخلقيـة بحيـث يسـتحيل إغفالهـا، فإنهـا إنسـانية تنشـأ في كل عقـل وتهـم كل إنسـان. إن المذهـب الـذي يـأبى وضعهـا ومحاولـة حلهـا لهـو مذهـب أبـتر خاطـئ، فالعلـم الواقعـي محصـور في دائـرة محـدودة، والفلسـفة تمتـد فيهـا وراء هـذه الدوائـر وتماسـها في جميـع نقاطهـا.

ونجـد نفـس المقاصـد عنـد هربـرت سـبنسر؛ فإنـه يحـصر موضـوع المعرفـة في جملـة العلـوم الواقعيـة، ثـم يقـول إن هـذه العلـوم مفتقـرة إلى بضعـة معانٍ كليـة هـي في ذاتهـا فـوق متنـاول العلـم، كمعـاني المـادة والحركـة والمـكان والزمـان والجوهـر والقـوة والوجـدان والشـخصية، فالنظـر في العـالم المـدرك يـؤدي بنـا إلى اللامـدرك. فبـين المعرفـة الكاملـة التـي تحيـط بجميـع خصائـص الـشيء وبـين الجهـل المطبـق الـذي يرجـع الـشيء معـه إلى لفـظ أجـوف، يوجـد وسـط هـو معرفـة وجـود الـشيء دون ماهيتـه. وعـلى ذلـك فـلا محـل لمـا بعـد الطبيعـة، والبحـث فيـه ينتهـي إلى متناقضـات كثـيرة. فالقـوة القائمـة خـارج الفكـر والتـي تـدل عليهـا بتلـك المعـاني لا تشـبه مـا نعرفـه في داخـل الفكـر. وليـس يقابـل مـا بعـد الطبيعـة في عقلنـا سـوى اسـتعداد طبيعـي لتوحيـد المعرفـة، وهـذا الاسـتعداد يجـد رضـاه في الفلسـفة الواقعيـة التـي هـي عبـارة عـن توحيـد العلـوم توحيـدًا تامًّـا بواسـطة أعـم قانـون علمـي وهـو قانـون التطـور مـن المتجانـس إلى المتنـوع. بَيْـدَ أنّ هـذه اللاأدريـة ليسـت مرادفـة للإلحـاد؛ فإنهـا تعـترف بالمطلـق، وتعتـبره أسـمى مـن الإنسـان، وهـي إذن تـدع البـاب مفتوحًـا أمـام الديـن. وفي الإنسـان أصـل عميـق للعاطفـة الدينيـة، فهـي إذن مشروعـة، ومـا إن تعـين حـدود المعرفـة عـلى مـا ينبغـي حتـى يتفـق العلـم والديـن عـلى أن ماهيـة الوجـود مجهولـة، وينحـصر كل في دائرتـه.

كل مـا قلنـا ردًّا عـلى كونـت يقـال في الـرد عـلى سـبنسر؛ فالزعيمان الحسـيان

يرفضان ما بعد الطبيعة كعلم معلوم، ويقبلانه كموجود مجهول، وحجتهما في الرفض أن العقل يرتطم بالمتناقضات حالما يعالج مسائله. وقد جمعا هذه المتناقضات من كتب سبينوزا وبيل وكنط وهملتون بعض اللاهوتيين، وما هي بمتناقضات في الظاهر (ف ح: 102، 103، 104، 166 ب5-). ونحن نرى التناقض عندهما؛ إذ يقولان: إن العلم يؤدي إلى المنطق، وإن العلم مظهر المطلق، ثم يقولان: إن المطلق غير معقول، كأنما مجرد الإقرار به لا يعد إدراكًا ما، وكأنما مظهر الشيء يمكن أن يكون مغايرًا للشيء حتى لا ينم عنه بتاتا. وماذا يعنينا من المطلق إذا لم يكن شخصًا، ولم يكن باستطاعتنا أن نرتب علاقة بيننا وبينه؟ وما الدين الذي لا يشتمل ولا يمكن أن يشتمل على عقيدة ما؟ وحجتهما في قبول ما بعد الطبيعة أن مسائله مكملة للعلم الواقعي، أو مستندة على أساس من الشعور عميق، فهي إذن مسائل صحيحة، ويجب أن يكون لها حلول صحيحة، وإلا خامرنا شك متصل أن العلم المجهول لنا في هذه الحياة قد يكون غير معقول في ذاته، فلا يتحقق الغرض المنشود منه وهو أن يكون منبع الدين. فما بهذه الطريقة يبرر ما بعد الطبيعة.

وأقل منها تبريرًا له طريقة وليم جيمس زعيم البراجماتية: فقد وجد هو أيضًا أن العقل النظري لم يوفق ولن يوفق إلى حسم الخلافات في المسائل الميتافيزيقية والأخلاقية.

وحسمها ضروري لنا كحل الضرورة لتوقف سلوكنا على ما نختار من حلول، فصح عنده أن المبدأ المطلق هو العلم لا النظر، وأن المنهج الصائب هو الذي يلحظ النتائج العملية المنطوية في كل رأي والمتحققة عنه فعلاً، فإننا حينئذ نرى المسائل تُحل بغاية اليسر. وترجع المسائل إلى اثنتين رئيسيتين هما الروحانية والمادية، والروحانية تتضمن الاعتقاد بالله والخلود والحرية، ومِنْ ثَمَّة بإمكان تحقيق كمالنا في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى، فهي منشطة

حافـزة إلى العمـل، بينـما المادية المتضمنـة الإلحـاد والفنـاء والجبرية مثبطـة للهمـة صارفـة عـن العمـل. فليسـت آراؤهـا قضايـا نظريـة، قابلـة للجـدل والبرهـان، وإنمـا هـي مخترعـات نرمـي بهـا إلى الإفـادة مـن الوجـود، مثلهـا مثـل الآلات التـي نصنعهـا لاسـتخدام القـوى الطبيعيـة، فـما بـان منهـا نافعًـا كان صالحًـا. وإن العمـل الإنسـاني ليذهـب إلى حـد تكييـف العـالم، فقـد كانـت المادية في الأصـل مرنـة، ثـم تعينـت شـيئًا فشـيئًا، وخاصـة بفعـل الإنسـان إذ أحـدث فيهـا «أشـياء وحـالات» تبعًـا لرغباتـه ومنافعـه. فـالإرادة الإنسـانية مـن أهـم العوامـل، إن لم تكـن أهمهـا، في تكويـن العـالم. فـإذا اخترنـا الحلـول الروحيـة وعملنـا بهـا حققنـا عالمًـا روحيًـا وقضينـا عـلى المـادة.

كلا، ليـس يذهـب العمـل الإنسـاني إلى هـذا الحـد. إذا كانـت مـادة العـالم متجانسـة في الأصـل فكيـف بـدأ التطـور؟ وكيـف ظهـر الإنسـان وغاياتـه؟ إن المرونـة الأولى يلـزم عنهـا حتـمًا جمـود العـالم عـلى حـال واحـدة، كـما يلـزم عـن نظريـة التطـور؛ إن أمكـن أن يبـدأ، أن الإنسـان أحـدث الكائنـات عهـدًا، فلـم يوجـد إلا بعـد أن تعـين العـالم، فمـن التناقـض أن يجعـل منـه أهـم عامـل في التطـور. لا سـلطان لنـا عـلى طبائـع الأشـياء وخصائصهـا، وإنمـا نحـن نعرفهـا كـما هـي أولاً، ثـم نكيـف الاخـتراع والعمـل عـلى حسـابها، فنسـتخدم مـواد معينـة عـلى أنحـاء معينـة لتحقيـق غايـات معينـة. فـلا يمكـن الادعـاء بـأن الحـق في النظـر وليـد النجـاح في العمـل، ويجـب القـول بـأن النجـاح مرهـون بالحـق أيْ بمطابقـة أفكارنـا للأشـياء، وإلا كان الإخفـاق محتومًـا. وكيـف يكـون نجـاح قضيـة حسـابية كهـذه (2+2=4)؟

إن حقيـة هـذه القضيـة وأمثالهـا ذاتيـة لهـا، ولا معنـى للقـول بـأن حقيتهـا في نجاحهـا.

وتقـدُّم النظـر على العمـل لازم كل اللـزوم في الحياة الخلقيـة والدينية، وذلك مـن وجهـين: الأول تفسـير نشـأة مثل هذه الحيـاة، والثـاني: تبرير فاعليـة فكرتها.

فمن الوجه الأول نسأل: بأيّ حق يميز البراجماتيون بين ميول عليا وميول سفلى، والميول جميعًا سواء في كونها ظواهر شعورية، وهم ينكرون أن يكون للأشياء في أنفسها حقائق وقيم متفاوتة؟ فَلِمَ اختُرعت الفضيلة وهي تضحية وحرمان؟ وإذا اقترنت الصحة بالعفة أحيانًا كثيرة، واقترن المرض بالشره، فكل ما يوحي به هذا الاقتران هو أن الاعتدال وسيلة سلامة البدن، وأن حساب النفع والضر كفيل بتوفير السعادة، فنبقى في مستوى الحياة النامية أو الفسيولوجيا. أما الفضيلة فلا تنبت فكرتها إلا إذا كان للإنسان نفس روحية معدة لحياة روحية، وهذا ما يتعين البرهنة عليه، والبراجماتيون ينفرون من البرهان النظري.

ونقول من الوجه الثاني: إن التحقق من نفع الآلات الصناعية أمر ممكن يسير، وذلك بالمضاهاة بين فعلها وما نتوخاه منها. أما المعتقدات الروحية فلا سبيل إلى التحقق من نفعها إلا في الحياة الأخرى، والحياة الأخرى مقبلة لا حاضرة، فلا سبيل على تطبيق المنهج البراجماتي هاهنا، وإلا وقعنا في دور منطقي ظاهر. بل قد لا توجد حياة أخرى، فتكون فكرتها أسوأ اختراع يضيع علينا متاع الدنيا ولا يعوضنا منه شيئًا. إن ما بعد الطبيعة موضوع استدلال عقلي، ولا تمكن معالجته إلا بتقديم النظر على العمل.

وبرجسون أيضًا ينكر كل قيمة للاستدلال العقلي، ويحاول إثبات ما بعد الطبيعة بالتجربة الصرف. كان في أول أمره على المذهب المادي، ثم تبين له أن هذا المذهب مخطئ كل الخطأ في تفسيره للحياة، سواء النامية منها والوجدانية؛ فإن الحياة تيار متصل من الظواهر المتنوعة، على حين أن المادة حاضرة كلها في كل آن، تتكرر ظواهرها هي هي. ويدل تطور الأحياء خلال العصور على أن الوجود كلمة حياة صاعدة منتشرة من أدنى الأنواع إلى أرقاها، في هذا التطور يصون الأحياء وجودهم ويعملون على

ترقيهم باستغلال الطبيعة، كلٌّ على قدر استطاعته. هذه الاستطاعة ضئيلة في النبات، ثم تقوى وتتسع في الحيوان بفضل الإدراك الحسي والنقلة في المكان، وأخيرًا تبلغ حدًا بعيدًا من التنوع والسداد بفضل الإدراك العقلي؛ ذلك بأن استغلال الطبيعة يقتضي تجزئتها للتمكن منها في تطورها الجارف، والحواس والعقل آلات لهذه التجزئة: الحواس تجزئ الأشياء إلى وجهات عدة هي الموضوعات التي تتمثلها، والعقل يجزئ إلى معانٍ ومبادئ ثابتة. فهي جميعًا آلات لتيسير الحياة لا لتصوير الوجود، ومن العبث التعويل على العقل فيما عدا العلوم الطبيعية. ولنا إلى ما بعد الطبيعة سبيل أخرى غير الاستدلال العقلي، هي التجربة نفسها كما نشاهد في الصالحين من بني الإنسان، مما يدل على أن القوة المستولية على العالم تستولي بنوع خاص على بعض الأشخاص وتدفعهم إلى خُلق أعلى يستمسكون به لذاته، ويستطيبون في سبيله الحرمان والاضطهاد والموت، وتستولي بنوع أخص على المتصوفة الذين يشعرون بالألوهية شعورًا، ويذوبون في محبتها لكونها هي محبة، وينشرون المحبة في الإنسانية جمعاء.

هذا التصور للوجود، وهذا النقد للعقل جعل من برجسون فيلسوفًا اسميًا جاري الحسية إلى الحد الأخير، فتورط في متناقضات شتى.

التناقض الأول: اعتقاده أن الوجود تغيُّر محض دون ما شيء معين ثابت من وجه متغير، من وجه: إن التغير تغير شيء بالضرورة.

تناقض ثانٍ: هو اتهامه العقل بتجزئة الوجود تجزئة مفتعلة، ودعواه أن الغاية من هذه التجزئة استغلال الوجود: كيف نشأ من التغير المحض عقل مجزئ مجمد الأجزاء؟ وكيف أفلح العقل بجموده على معانيه ومبادئه وسط الحركة الشاملة، فتحكم في الوجود؟ ولِمَ تلك النظريات المعقدة في العلوم، وتلك الآلات المركبة في المصانع؟

أليس كل هذا التعقيد والتركيب مجاراة للأشياء أنفسها؟ إذن فليس العقل مشوهًا للوجود، ولو كان متروكًا لنفسه فالظن الغالب أنه كان كيّفه تكييفًا أكثر بساطة وأيسر تناولاً. ثم إن النظرية العلمية كلية ضرورية، تتضمن توقع المستقبل، مما يدل على وجود أشياء وطبائع للأشياء وقوانين ثابتة.

تناقض ثالث: لو سلمنا أن العقل عملي بالذات، لبقي أن نفهم كيف تحول التعقل النفعي إلى معرفة نزيهة يزيد اغتباطنا بها بقدر بُعدها عن العمل والمنفعة، وكيف شق العقل لنفسه طيفًا مغايرًا لطريق التجربة، فأنشأ علومًا مستقلة عن التجربة بمبادئها ومنهاجها، منتهية مع ذلك إلى التجربة. كما نشاهد في الرياضيات وفي الطبيعيات المعالجة بالرياضة، فنبرهن مثلاً على مساواة زوايا المثلث لقائمتين بذلك البرهان النظري المعروف، على حين أن عقلاً علميًّا بالذات لا يوحي بأكثر من قياس الزوايا وجمع الدرجات. وعلى ذلك فلننظر قيمته الخاصة. وقد يستخدم للعمل، ولكنه متمايز منه، بل إنه كلما طلب النظر لذاته كان العمل أكثر تنوعًا وسدادًا. ولا مناص من طلب النظر لذاته؛ فإن للعقل حاجة لا ينزل عنها: هي الإدراك والتعليل.

وأما إقامة ما بعد الطبيعة على التجربة البحتة، فنقول فيها إجمالاً: إن التجربة البحتة ما هي إلا تسجيل الإحساس ظاهرًا وباطنًا، وإن التفكير، حتى في أدنى صورة ترجمة عن التجربة بمعانٍ مجردة. وإذا لاحظنا أن العقول مختلفة في فهم المعاني المستفادة من التجربة، فنضطر للتحليل والتعريف والدفاع والهجوم، وكل أولئك إنّما يتم بمعانٍ مجردة، اقتنعنا بأن التجربة البحتة لا تُلفى إلا عند العجماوات. وما كتب برجسون إلا ميتافيزيقا، فقد تحدث فيها، ليس فقط عن ديمومة شخصية ملحوظة بالوجدان، بل أيضًا عن ديمومة كلية وصفها بأنها جوهر خالق دائم التغير، وعرض آراء في أصل المادة، وأصل العقل، والعلاقة بين العارف والمعروف في الإحساس والتعقل

والحـدس، وحلـل معـاني اللاوجـود، والإمـكان، والتغـير، والزمـان، والمـكان، والأخـلاق، والديـن، وبالجملـة عـرض لجميـع مسـائل الميتافيزيقـا السـلفية بأسـلوب الميتافيزيقيـين، فـكان شـاهدًا آخـر بعـد شـواهد لا تحـصى، عـلى صـدق قـول أرسـطو: إن إنـكار الفلسـفة هـو نفسـه فلسـفة.

وهـل نَعُـدّ مـن التجربـة البحتـة، أو مـن الاسـتدلال العقـلي، الانتقـال مـن تطـور الأحيـاء إلى قـوة عليـا مسـتولية عـلى العـالم ودائمـة التغـير هـي أيضًـا؟ وهـل يمكـن أن تكـون العلـة الأولى متغـيرة، والمتغـير متغـير بغـيره بالـضرورة وفاقـد الأوليـة؟ وبـأيّ حـق نعتمـد عـلى تجربـة المتصوفـة للاعتقـاد بوجـود اللـه، ولـكل متصـوف تجربتـه الخاصـة لا يشـاركه فيهـا غـيره ولا يسـتطيع هـو تبليغهـا تمـام التبليـغ إلى غـيره، فهـي تلزمـه وحـده. بـل إن برجسـون نفسـه اندفـع إلى القـول بـأن الصـوفي لا يـدري إن كان شـعوره شـعورًا باللـه، ولا يعنيـه أن يـدري، ويكفيـه شـعوره![1] مـن هـذه الأمثلـة نـدرك أن مسـائل الفلسـفة هـي مسـائل حقًـا، وأنهـا لا تعالـج إلا بالعقـل، وأن دعـاة التجربـة البحتـة، أو العمـل المنتـج، لا ينكـرون ذلـك إلا باللفـظ فقـط، ويسـتخدمون عقولهـم في عـرض ومحاولـة حلهـا. فلنسـتخدم نحـن عقلنـا لبيـان أصـول مـا بعـد الطبيعـة بعـد أن أثبتنـا ضرورتـه القصـوى ومكانتـه العليـا.

---

(1) انظر «ف ح»، ص 424 وما بعدها.

الباب الثالث

المعاني والمبادئ الأولى

الفصل الأول

الوجود

(1) التعريف بالوجود

رأينـا إذن أن للإنسـان قـوة دراكـة متمايـزة مـن الحـواس بمـدركات غـير محسوسـة، وهـي المعـاني المجـردة، وإن تكـن المعرفـة الحسـية هـي الأولى زمنـًا، وهـي ضرورية، بحيـث نسـلم للحسـيين بـأن مـا مـن شيء يوجـد في العقـل إلا وقـد سـبق لـه وجـود الحـس، لكـن لا بمعنـى أنـه مـدرك مـن الحـس، بـل بمعنـى أنـه متضمـن في موضـوع الحـس، كتضمـن معنـى الإنسـان في صـور أفـراده، أو بمعنـى أنـه مسـتنبط مـن موضـوع الحـس، كاسـتنباط العلـة غـير المحسوسـة مـن معلـول محسـوس.

ورأينـا أن المعـاني تترتـب فيـما بينهـا تبعـًا لدرجـة التجريـد، فتنتظـم منهـا العلـوم الطبيعيـة فالعلـوم الرياضيـة، وأننـا إذ نمـضي في التجريـد نبلـغ إلى أعـم المعـاني إطلاقـًا، وهـو معنـى الوجـود مـبرَّءًا مـن أيّ تخصيـص وتعيـين. وهـذا المعنـى إذ نتأملـه نجـد لـه لواحـق ذاتيـة تشـترك فيهـا الموجـودات بمجـرد كونهـا موجـودات، ونجـد لـه مبـادئ تعـم مبـادئ الموجـودات والعلـوم الباحثـة فيهـا، فيخـرج لنـا أن هاهنـا موضوعـًا كليًّـا هـو الوجـود بمـا هـو وجـود، وأن هاهنـا علـمًا كليًّـا لـه الرياسـة عـلى سـائر العلـوم؛ ومنهـا أقسـام الفلسـفة، وأنـه لذلـك يسـمى بالفلسـفة الأولى، مـن حيـث إن الأعـم متقـدم في الوجـود عـلى الأخـص.

وإن كل برهان فإنما يستمد أصله من هذا العلم، ففي هذا الباب ننظر في تلك المعاني الأولى، أعني الوجود ولواحقه ومبادئه، فنشرحها وندافع عنها لكي نقيم المعرفة الإنسانية على أساس متين.

قلنا في عنوان هذه الفقرة: «التعريف بالوجود»، ولم نقل: «تعريف الوجود»؛ إذ ليس للوجود حد، وليس له رسم. أما الحد فيلتئم من جنس ومن فصل نوعي، والوجود أبسط المعاني، ومِنْ ثَمَّ أعمها، فلا جنس فوقه يعرف به، ولا فصل نوعيًّا يعرض له من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود. وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، وما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يرسم به، وما من شيء يدرك إلا ويدرك موجودًا إما في الحقيقة أو في الذهن. فالوجود أول المعاني لبساطته القصوى، وأول ما يقع في الإدراك لعمومه الشامل. وكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط.[1] لفظ الوجود يقال بمعنيين، أحدهما كمصدر، كما هو ظاهر، والآخر كاسم أي «الموجود». فالمصدر أو الوجود يعني على وجه الاستقامة، أيْ أولاً وبالذات: فعل الوجود أو الوجود بالفعل، ويعني على وجه الانحراف، أيْ ثانيًا: ما يعنيه الاسم نفسه أيْ الموجود. ومعنى الاسم -أيْ الموجود- هو أولاً: الماهية الحاصلة على الوجود، أو التي يلائمها الوجود فيمكن أن توجد، وهو ثانيًا: الوجود حاصلاً أو ممكنًا، سواء كان الموجود ذاتًا أم فعلاً؛ فإن الفعل وجود، أيْ إيجاد من جهة الفاعل، ووجود من جهة المفعول. والشأن هاهنا كشأن كل لفظ مجرد بالنسبة إلى اللفظ المشخص، وكل لفظ شخص بالنسبة إلى اللفظ المجرد. فإننا إذا قلنا «الإنسانية» عنينا أولاً صورة الإنسانية، وثانيًا الموضوع الحاصل عليها؛ وإذا قلنا «الإنسان» عنينا أولاً الموضوع الموجود

(1) «الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم؛ لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء» (ابن سينا، النجاة).

إنسـانًا، وثانيًـا صـورة الإنسـانية التـي هـو بهـا إنسـان. ومعنَيـا الوجـود والموجود مرتبطـان أوثـق ارتبـاط، فـإن الوجـود وجـود ماهيـة مـا، والوجـود والماهيـة شـيئان متمايـزان مـن حيـث إن الماهيـة قـد لا توجـد. يضـاف عـلى مـا تقـدم أنـه «قـد يـدل بلفـظ الموجـود عـلى النسـبة التـي تربـط المحمـول بالموضـوع في الذهـن، وعـلى الألفـاظ الدالـة عـلى هـذه النسـبة، سـواء كان ذلـك الارتبـاط لارتبـاط إيجـاب أو سـلب صادقًـا وكاذبًـا، بالـذات أو بالعـرَض».[1] فـإذا قلنـا: «زيـد عـالم» أو زيـد «هـو» عـالم عنينـا أن زيـدًا «موجـود» عالمًـا.

وفي الفلسـفة الإسـلامية ألفـاظ أجريـت بمعنـى الوجـود أو الموجـود مـع دلالتهـا عـلى معنـى آخـر أيضًـا أو أكـثر مـن معنـى: فلفـظ «الـشيء» يقـال عـلى كل مـا يقـال عليـه لفـظ الموجـود. وقـد يقـال أيضًـا عـلى مـا هـو أعـم مـما يقـال عليـه الموجـود، وهـو كل معنـى متصـور في النفـس، سـواء كان خـارج النفـس كذلـك أو لم يكـن، كعنزائيـل وعنقـاء مغـرب. وبذلـك يصـح قولنـا: هـذا الـشيء إمـا موجـود وإمـا معـدوم. وبهـذا ينطلـق اسـم الـشيء عـلى القضيـة الكاذبـة، ولا ينطلـق عليهـا اسـم «الموجـود».[2] وعـلى ذلـك يقـال «شيء» لـكل طبيعـة أو ماهيـة، وهـذه الماهيـة قـد تكـون مسـتقلة بوجودهـا أيْ جوهـرًا، فتكـون أحـق باسـم الموجـود، كإنسـان، وقـد تكـون موجـودة في موجـود أيْ عرضًـا، فيكـون الأولى تسـميتها «شـيئًا» كالفكـر والإرادة في الإنسـان. وقـد تكـون ممتنعـة الوجـود، كالعنقـاء، أو قضيـة كاذبـة، أو النسـبة بـين محمـول وموضوع، أو غـير ذلـك مـن التصـورات الذهنيـة البحـت، فتسـمى «شـيئًا» لعـدم وجودهـا بـل امتناعـه واقتصـار الأمـر عـلى التصـور فقـط.

ولفـظ «الـذات» يقـال بإطلاق على المشـار إليـه الذي ليـس في موضوع (وهو

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 6.

(2) المصدر السابق، ص 9.

الجوهـر)، ويقـال أيضًـا عـلى المشـار إليـه الـذي في موضـوع وهـو العـرض (أي إنـه في الحالـين يقـال عـلى الوجـود أو الموجـود). وأمـا ذات الـشيء إذا اسـتعملت هكـذا مضافـة فإنمـا يعنـى بهـا ماهيتـه أو جـزء ماهيتـه (فنعـود إلى معـاني لفـظ الـشيء)، وقـد يقـال مـا بالـذات في مقابـل مـا بالعـرض.[1] ولفـظ «الإنيـة» في الحقيقـة في الموجـودات هـي معنـى ذهنـي، وهـو كـون الـشيء خـارج النفـس عـلى مـا هـو عليـه في النفـس.[2] والإنيـة أيضًـا «شيء زائـد عـلى الماهيـة خـارج النفـس، وكأنـه عـرض»؛[3] أو هـي «عبـارة عـن الوجـود، وهـي غـير الماهيـة».[4] ولفـظ «الهويـة» يقـال بالـترادف عـلى المعنـى الـذي ينطـق عليـه اسـم الموجـود، وهـي مشـتقة مـن الهُـوَ، كـما تشـتق الإنسـانية مـن الإنسـان، وإنمـا فعـل ذلـك بعـض المترجمـين لأنهـم رأوا أنهـا أقـل تغليظًـا مـن اسـم الموجـود؛ إذ كان شـكله شـكل اسـم مشـتق.[5] والهويـة أيضًـا «الأمـر المتعقـل مـن حيـث امتيـازه عـن الأغيـار».[6]

نعـود إلى معنـى الوجـود نسـتكمل التعريـف بـه، فنقـول إنـه أول المعـاني إطلاقًـا، خلافًـا لمـا ذهـب إليـه بعـض الفلاسـفة المحدثـين[7] مـن أن أبسـط المعاني وأولهـا هـو معنـى الإضافـة أو النسـبة. وتتلخـص حجتهـم في قولهـم: إن معنـى الوجـود يدعـو معنـى اللاوجـود، وكلاهـما بحاجـة إلى الآخـر، فليس هـذا ولا ذاك ببسـيط. أمـا النسـبة القائمـة بـين المعنيـين، أيْ النسـبة الخالصـة الخاليـة مـن كل تعيـين وجـودي، فهـي أبسـط منهـما، ومـا مـن معنـى إلا وهـو يعـرب عن نسـبة

(1) المصدر السابق، ص 9.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 302.

(3) المصدر السابق.

(4) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص 30.

(5) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 6.

(6) تعريفات الجرجاني، مادة ماهية.

(7) Hamelin, Elements Principaux de la representation.. وانظر أيضا ما كتبناه عن هجل في «ف ح».

إلى معنى آخر. وفي معنى النسبة يتحد الاثنان، ومن هنا المراحل الثلاث التي أبان عنها هجل، وهي القضية ونقيضها والمركب منهما. فالنسبة هي التي يجب أن تكون موضوع ما بعد الطبيعة.

هذه الأقوال الرامية إلى تأييد نسبية المعرفة الإنسانية ليس أيسر من الرد عليها، فمن جهة واحدة نقول: إن معنى النسبة لاحق على المعنيين المتقابلين فيه، كمعنى الوجود واللاوجود، أو أيْ معنيين آخرين، من حيث إن النسبة لا تنشأ إلا بعد تعقلهما، فهي تعتمد عليهما وتتضمنهما، إذن ليست هي المعنى الأبسط، وإنما هي أعقد منهما. ومن جهة أخرى نسلم أن معنى اللاوجود يدعو معنى الوجود، أيْ إنه يعقل كوجود مسلوب.

ولكن العكس غير صحيح، فإن معنى الوجود مستقل عن معنى اللاوجود، وهذا المعنى الثاني هو الذي يستند على الأول، وهو لا يُحد إلا بنفي الوجود، فنقول: «لاوجود»، بينما الوجود هو ما هو، ولا يُحد إلا بنفسه، فهو الذي يجب أن يكون موضوع ما بعد الطبيعة.

(2) دلالة اسم الوجود

بَيْدَ أنّ هذا الموضوع يبدو كأنه لا يشبه سائر الموضوعات التي تنطبق على جزئياتها بنفس المعنى، فيوفر كل منها للعلم الدائر عليه الوحدة اللازمة لتقرير قضايا كلية تستوعب الجزئيات في «ماصدقها». هكذا ارتأى بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة، قالوا: لمّا كان الله وحده هو الوجود بالذات ومِنْ ثَمَّة هو الموجود بمعنى الكلمة، فما عداه لا وجود له، وإنما هو مظاهر لله وتجليات. فالتغاير بين الله والمخلوقات، وبين المخلوقات بعضها والبعض، يمنع من إطلاق اسم الوجود إلا باشتراك محض، كما يطلق اسم العين على العين المبصرة وعين الماء والدينار والجاسوس والنابه في قومه، بحيث تكون

الوحـدة في الاسـم فقـط، ويكـون بـين المسـميات تغايـر تـام. وهـذا التغايـر يُقـصر علـم مـا بعـد الطبيعـة عـلى اللـه وحسـب، أو يقـضي عـلى هـذا المسـمى علـمًا بالتشـتت والعبـث لعـدم انطباقـه عـلى موضـوع واحـد، فـإن «القضيـة التـي موضوعهـا اسـم مشـترك ليـس يلغـى لهـا محمـول ذاتي».[1] وجوابنـا عـلى هـذا الـرأي أن الوجـود بالـذات يسـتتبع فقـط أن الوجـود يقـال عـلى اللـه أولاً، ولا يسـتتبع لا وجـود مـا عـدا اللـه، ولا يمنـع أن مـا عـدا اللـه موجـود باللـه وجـودًا حقًـا.

إن الوجـود يقـال كمحمـول ذاتي عـلى كل موجـود، سـواء أكان بذاتـه كاللـه، أو باللـه، ولكـن في ذاتـه كالجوهـر الحـادث، أو في غـيره كالعـرض في الجوهـر، أو ذهنيًّـا لـه وجـود في الذهـن مـع عـدم تحققـه في الخـارج أو اسـتحالة تحققـه.

وليـس يعنـي قولنـا هـذا أننـا نذهـب إلى الطـرف المقابـل لاشـتراك اسـم الوجـود، فنزعـم أنـه يطلـق بالتواطـؤ، أيْ بالتوافـق والانطبـاق بمعنـى واحـد، كـما ينطبـق اسـم الجنـس عـلى كل نـوع مـن أنواعـه، واسـم النـوع عـلى كل فـرد مـن أفـراده. العامـة يظنـون أن تجريـد المعـاني واحـد في كل حـال، بـل هكـذا ظـن بارمنيـدس وسـبينوزا وسـائر الفلاسـفة الاسـميين.

وقـد فاتهـم أنـه لمّـا كان الوجـود في كل موجـود واقعًـا على الماهيـة والأعراض جميعًـا، وكانـت الموجـودات متغايـرة؛ بعضهـا بالماهيـة والأعـراض، وبعضهـا بالأعـراض فقـط، فليـس يمكـن تجريـد معنـى الوجـود تجريـدًا تامًّـا، بـل يجـب أن يكـون المعنـى المجـرد هنـا مختلطًـا غـير معـين؛ لـضرورة اشـتماله ضمنًـا عـلى ماهيـات وأعـراض متغايـرة. بينـما التجريـد التـام للجنـس ممكـن دون ملاحظـة الأنـواع؛ لتحققـه هو هـو في جميعها، وطروء الفصول النوعيـة خارج حده كطروء النطـق عـلى الحيوانيـة في الإنسـان، وبينـما التجريـد التـام للنـوع ممكـن دون

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة.

ملاحظة الأفراد؛ لتحققه هو هو في جميعها، وطروء الأعراض الشخصية خارج حده كذلك. وكما أنّ القول باشتراك اسم الوجود يركز الوجود في الله فيفضي إلى وحدة الوجود، كذلك يفضي إليها القول بتواطؤ اسم الوجود أيْ تجريد الوجود معنى واحدًا من كل وجه، وذلك لاستلزام هذا القول اعتبار الفوارق وبين الموجودات مظاهر موجود واحد مقابل للمعنى المتواطئ.

«فلم يبقَ أن يدل اسم الموجود على الموجودات إلا بضرب من ضروب التشكيك»[1] الذي هو اتفاق من وجه واختلاف من وجه. والضرب الذي يعنينا في هذا المقام هو الدال على مشاركة حقيقية من كثيرين مختلفين بالماهية في صفة ما، ولكن لاختلافهم بالماهية تجيء المشاركة في الصفة مختلفة في كل نوع منها، من حيث إن الصفة يجب أن تكون في الموجود على قدره وتبعًا لماهيته، كما لو أطلقنا لفظ العارف على الله وعلى الإنسان والحيوان، فلا شك أن المعرفة هي في كلٍّ على حسب ماهيته لا على نحو واحد،[2] ويسمى هذا «تناسبًا»؛ إذ إنه يعني أن المعرفة في الله هي بالنسبة إلى الذات الإلهية كالمعرفة في الإنسان بالنسبة إلى الماهية الإنسانية.[3] والكثيرون المشاركون في صفة مترتبون بحسب درجتهم في الماهية، فتقال الصفة بالذات على أولهم، وبالمشاركة على الآخرين كل تبعًا لدرجته. وبناءً على هذا يطلق الوجود بمعنى حق على كل موجود، لكن بالتناسب، أيْ مع

---

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة.

(2) يستعمل ابن سينا لفظ المشكك، ويستعمل لفظ المشابه ويعرفه بأنه «الواقع على عدة متشابهة الصور مختلفة في الحقيقة لا يكاد يوقف على تخالفها، كالناطق الواقع على الإنسان والفلك (أي نفوس الكواكب كما كانوا يعتقدون) والملك، وكالحي الواقع على الإله والإنسان والنبات وكل ما له نمو وحركة في جوهره» (كتاب النجاة).

(3) «تقال متناسبة التي تتفق بالصورة لا بإطلاق، لكنها متفقة في الصورة بالأقل والأكثر» (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة)، ص 1293.

ملاحظة أن الوجود هو في كل موجود على حسب هذا الموجود؛ وبالترتيب، أيْ مع ملاحظة أن الوجود يطلق أولاً بالذات على الله واجب الوجود أو الموجود بذاته، ويطلق ثانيًا وبالمشاركة على المخلوقات. وهكذا الحال في أسماء كثيرة، كالوحدة والحقية والخيرية والجمال والعقل والإرادة والحرية وما إليها[1] فنتفادى وحدة الوجود.[2] وهناك ضرب من التشكيك نشير إليه ولو أنه لا يتعلق بالمسألة الراهنة؛ ذلك هو الواقع في «أشياء تنسب إلى شيء واحد نسبة تقديم وتأخير، كقولنا في الأشياء المنسوبة إلى الطب طبية، وإلى الحرب حربية» (ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة). فيقال اللفظ المشكك بطريق «النسبة» لا بطريق التناسب؛ إذ إنه يدل على صفة في كثيرين، أحدهم أصيل حاصل عليها بالمطابقة، والآخرون منسوبون إليها لعلاقة ما، كقولنا: هواء صحي، وغذاء صحي، ومنزل صحي، ومنطقة صحية.. وما إلى ذلك مما هو علة أو وسيلة أو أثر للصحة التي هي للحيوان بالمطابقة وداخلة في تعريف سائر الحدود الثانوية.

وظاهر أن اسم الوجود لا يقال بالنسبة على هذا الوجه، وإلا عدنا إلى القول باشتراكه، وقد أبطلنا هذا القول.

(3) جهات الوجود

بعد هذا البحث في معنى الوجود ننظر في بعض معانٍ متصلة به اتصالاً وثيقًا ومفيدة في تفهمه. أولها معنى اللاوجود، وهو إما سلبي أو عدمي. واللاوجود السلبي نفي شيء ليس من شأنه أن يوجد، كسلب العقل عن النبات والحيوان؛ فليس من شأنهما، أي ليس من ماهية هذا أو ذاك، أن يكون

(1) انظر كتابنا «ف ي» وفي الأسماء الإلهية عند القديس توما الإكويني.

(2) انظر تلخيصنا لرأي أرسطو في مناقشته لمذهب بارمنيدس «ف ي».

حاصلاً على العقل. واللاوجود العدمي نفي شيء من شأنه أن يوجد، كسلب الإبصار أو السمع عن إنسان ما حين نقول إنه أعمى أو أصم.

ومع أن لفظ العدم يجيء مرادفًا للفظ اللاوجود السلبي في الفلسفة الإسلامية، فإنه مخصص للاوجود العدمي. قال الفارابي: «العدم هو لا وجود ما من شأنه أن يوجد».[1] وقال ابن سينا: «العدم هو ألاّ يكون في ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه».[2] واللاوجود بالمعنيين غير معقول في ذاته كما يعقل الوجود في ذاته؛ إذ ليس له ماهية ولا خصائص ولا علاقات يعقل بها، فلا يتصور إلا كنفي وجود أو عدم وجود. فمعنى الوجود متقدم على معنى اللاوجود تقدّمًا ذاتيًّا وتقدّمًا إدراكيًّا.

وقد بدا لبعض الفلاسفة أن اللاوجود المطلق؛ كتصور لاوجود العالم قبل وجوده أو بعد زواله، هو معنى زائف متناقض، أو هو مجرد لفظ. قال برجسون: «لا يمكن تصور اللاوجود الكلي دون أن ندرك، ولو إدراكًا مختلطًا، أننا نتصوره، أيْ إننا نعمل وإننا نفكر، وأن شيئًا ما مِنْ ثَمَّة لا يزال باقيًا. إذن فليس يكون الذهن أبدًا صورة بمعنى الكلمة للاوجود الكلي»، «وأن ما يوجد وما نتصوره هو حضور شيء أو آخر، لا غيبة شيء ما.. محال أن ننفعل بالسلب».[3]

وظاهر بعد الذي قلناه أن برجسون يخلط بين تصور اللاوجود وبين صورة اللاوجود. أجل يمتنع تصور اللاوجود الكلي بحيث يشمل هذا التصور اللاوجود الحقيقي للذهن المتصور، ولكن نفي كل وجود هو نفي معنى محصل، وهذا المعنى المحصل هو الذي ننفعل به أولاً، ثم نتصور عدم

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل الأول.

(2) رسالة الحدود والنجاة.

(3) التطور الخالق Evolution creatrice ص 302، 306، 306.

وجـوده. وقـد نبهنـا عـلى أن مـن الفلاسـفة؛ وعـلى رأسـهم أفلاطـون، مـن اعتقـدوا أن لمعانينـا جميعًـا مقابـلات في الخـارج مشـابهة لهـا، ولكـن معنـى اللاوجـود معنـى معـدول يكونـه الذهـن بنفـي الوجـود، عـلى حـد قـول ابـن رشـد: «العـدم وبالجملـة السـلب إنّمـا يُفهـم بالإضافـة إلى الوجـود». وقولـه: «لا يوجـد عـدم مطلـق كـما يوجـد وجـود مطلـق، بـل عـدم مضـاف؛ إذ كان العـدم عدمًـا لـشيء».[1] والمعـاني الأخـرى التـي نقصدهـا هنـا لجـلاء معنـى الوجـود هـي تلـك التـي تذكـر في المنطـق باسـم «الجهـات» عنـد الـكلام عـلى القضايـا الموجهـة، وهـي الوجـوب والامتنـاع والإمـكان والحـدوث؛ ذلـك بأننـا في كل قضيـة نعقـل النسـبة بـين المحمـول والموضـوع، ونعقـل جهـة وجـود المحمـول للموضـوع. فالوجـوب ضرورة ذاتيـة أو اقتضـاء ذاتي. وقـد يكـون المقتـضى عـين الوجـود، مثـل اقتضـاء الـذات الإلهيـة للوجـود بمحـض حقيقتهـا، مـن حيـث إن اللـه موجـود بذاتـه أو واجـب الوجـود، ومثـل اقتضـاء العلـة إيجـاد معلولهـا بعـد أن تـم اسـتعدادها لإيجـاده وانتفـى كل عائـق خارجـي. وقـد يكـون المقتـضى تمـام تكويـن الماهيـة؛ مثـل وجـوب اجتـماع الحيوانيـة والنطقيـة للإنسـان، أو لـزوم خاصـة جوهريـة مـن الماهيـة؛ مثل الضحـك والموت للإنسـان، ومسـاواة زوايـا المثلـث الثـلاث لقائمتـين. وقـد يكـون المقتـضى لـزوم تـالٍ معـين عـن مقـدم معـين متـى كان المقـدم بديهيًـا أو مبرهنًـا؛ مثـل: لـكل متحـرك محـرك، والعـالم متحـرك فللعـالم محـرك. في هـذه الحـالات يـرى العقـل وجوبًـا في موضـوع تعقلـه، ويجـد لزامًـا عليـه أن يقـر بهـذا الوجـوب، أعنـي أنـه يـرى نفسـه تابعًـا للوجـود معينًـا بـه، خلافًـا لمـا يزعـم الحسـيون والتصوريـون الذيـن لا يعتقـدون بثبـات الماهيـات وثبـات العلاقـات فيـما بينهـا. وعـلى الوجـوب وحالاتـه المختلفـة يقـاس الامتنـاع؛ فـإن الممتنـع بالـذات هـو مـا يقتـضي لذاتـه عـدم وجـوده، فـلا يوجـد ولا يمكـن أن يوجـد لمنافـاة جوهريـة، مثـل المنافاة بين

(1) تفسير ما بعد الطبيعة، ص 391، 801.

الحيـوان الأعجـم والـكلام، فيمتنـع أن يتكلـم الحيـوان الأعجـم. ومثـل المنافـاة بـين أن يكـون العـالم ناقصًـا متغـيرًا ويكـون موجـودًا بذاتـه، فيمتنـع أن يكـون العـالم موجـودًا بذاتـه.

ويفـترق الإمـكان عـن الوجـوب والامتنـاع معًـا؛ فـإن الممكـن مـا لا يقتـضي لذاتـه وجـودًا ولا عدمًـا، فمتـى «فـرض غـير موجـود أو موجـودًا لم يعـرض منـه محـال» (ابـن سـينا، النجـاة)، أعنـي أنـه كالممتنـع غـير موجـود، لكـن لا بسـبب منافـاة جوهريـة، ومتـى وُجـد وُجـد كالواجـب، لكـن لا باقتضـاء ذاتي، فيجـب أن يعتـبر مـن وجهـين: وجـه ذاتي ووجـه خارجـي، الإمـكان الـذاتي يؤخـذ مـن اتسـاق الممكـن، هـذا الموضـوع إذا مـا أوجـد سـمي حادثـًا. فمعنـى الحـدوث أن الموضـوع الموجـود بالفعـل وُجـد بعـد لاوجـود، فـكان مـن الممكـن ألا يوجـد، وأنـه وجـد بـلا وجـوب، فمـن الممكـن ألا يوجـد بعـد وقـت.

هـذه الجهـات الأربعـة ترجـع إلى اثنتـين: يرجـع الممتنع إلى الواجـب ويعمهما معنـى الـضرورة؛ «هـذا ضروري الوجـود، وذاك ضروري العـدم»، ويرجـع الحادث إلى الممكـن ويعمهـما معنـى الإمـكان أو الـلاضرورة.[1] وهكـذا نـرى أن للوجـود أحكامـه، وأن معنـى الوجـود أول مـا يقـع في العقـل ويظل النبراس الذي يسترشـد بـه العقـل. ومـن هـذا نـرى أن ابـن سـينا، مـع تعريفـه معنـى الوجـوب والامتناع بمعنـى الـضرورة، كان قليـل الدقـة حيـث يقـول: «الواجـب يـدل عـلى دوام الوجـود، والممتنـع يـدل عـلى دوام العـدم، والممكـن يـدل عـلى لا دوام وجـود ولا عـدم». هـذا القـول أقـرب إلى المذهـب الحـسي منـه إلى المذهـب العقـلي الـذي

---

(1) النجاة. ويلاحظ ابن سينا أن «العامة يعنون بقولهم ممكن ما ليس بممتنع من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو لا واجب، فيكون الممكن مقولاً على الوجوب كالجنس له؛ لأن الواجب غير ممتنع في المعنى. وأما الخاصة فإنهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع (وهو الممكن)، فيكون الواجب خارجًا من هذا الممكن، فيجتمع من هذا أن الواجب يقع في الممكن العامي ولا يقع في الخاصي».

كان مذهبـه؛ فـإن الواجـب إنمّـا يـدل عـلى دوام الوجـود لكـون الوجـود ذاتيًّـا لـه، في حـين أن دوام وجـود الممكـن لا يحيلـه واجبًـا، وهـذا خطـأ وقـع فيـه أرسـطو لمـّـا أراد أن يسـتدل بقـدم العـالم (في عرفـه) عـلى ضرورتـه. وقـد كان ابـن سـينا يعتقـد بقِـدَم العـالم ويثبـت مـع ذلـك أن العـالم ممكـن غـير ضروري، فيـدل عـلى أنـه كان يعلـم الفـرق بـين وجـوب الوجـود ومجـرد دوام الوجـود. كذلـك نقـول في تعريفـه للممتنـع بـدوام العـدم، فـإن مجـرد دوام العـدم لا يـدل عـلى الامتنـاع، وكـم مـن الممكنـات قـد لا تكـون أوجـدت وقـد لا توجـد أبـدًا وهـي مـع ذلـك ممكنـات؛ إن دوام العـدم للممتنـع هـو لكونـه غـير قابـل للوجـود. وأخـيرًا إن الممكـن إنمّـا يـدل عـلى لا دوام وجـود ولا عـدم؛ لأن الوجـود لا هـو مـن ماهيتـه ولا هـو منـافٍ لهـا. فالفـرق واضـح بـين معـاني الجهـات وبـين علاماتهـا الظاهـرة.

الفصل الثاني

لواحق الوجود

(1) تعدادها

إذا تأملنـا معنـى الوجـود وأمعنـا التأمـل، رأينـا أن كل موجـود فهـو واحـد نوعًـا مـن الوحـدة، أيْ إنـه غـير منقسـم في ذاتـه، ولا في العقـل مـن جهـة مـا يعتـبر موجـودًا واحـدًا. ورأينـا أن كل موجـود فهـو حـق نوعًـا مـن الحقيقـة، أيْ إنـه هـو مـا هـو وليـس شـيئًا آخـر، وأنـه مِـنْ ثَمَّـة معقـول؛ إذ إن الحـق نسـبة إلى العقـل. ورأينـا أن كل موجـود فهـو خـير نوعًـا مـن الخيريـة، أيْ إنـه مـن الصلاحيـة بحيـث يتعلـق بـه ميـل واشـتهاء؛ إذ إن الخـير نسـبة إلى الإرادة. ورأينـا أخـيرًا أن كل موجـود فهـو جميـل نوعًـا مـن الجـمال، أيْ إنـه مـن التناسـق والبهـاء بحيـث يـروق للعقـل وللميـل معًـا.

هـذه المعـاني الأربعـة لازمـة مـن معنـى الوجـود لزومًـا مبـاشرًا، تـدل عـلى خصائـص للموجـود بمـا هـو موجـود، وليسـت قـاصرة عـلى كلي آخـر أخـص مـن الموجـود؛ هـي وجهـات لـه لا تتمايـز منـه تمايـزًا حقيقيًّـا، ولا تزيـد عليـه شـيئًا حقيقيًّـا، بـل كل مـا تزيـده عليـه اعتبـار عقـلي فقـط. وتقـال مثلـه بالتشـكيك أيْ بطريـق التناسـب؛ إذ إن كل موجـود فهـو واحـد بحسـبه، حـق بحسـبه، خـير بحسـبه، جميـل بحسـبه. فهـي تلائـم الموجـود إطلاقًـا، وتعلـو عـلى الأنـواع والأجنـاس التـي ينقسـم إليهـا الوجـود فتقـال عليهـا جميعًـا.

وقد تكونت هذه النظرية بتأملات بارمنيدس والفيثاغوريين وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين[1] ومن أعقبه من رجال الأفلاطونية الجديدة وثنيين ومسيحيين، وكان لها صدى واضح قوي لدى الفلاسفة الإسلاميين، وسنذكر عبارات لهم تدل على مشاركتهم فيها.

(2) الواحد

«يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له منها إنه واحد»،[2] فاسم «الواحد إنّما يدل على سلب وهو عدم الانقسام».[3] إذن فليس يزيد الواحد على الموجود شيئًا ثبوتيًّا، بل نفي القسمة فقط، وليس النفي زيادة حقيقية. بَيْدَ أنّه لمّا كان كل سلب إنّما يستند إلى إيجاب، كان للواحد معنى إيجابي هو المقصود أولاً، وهو ذات الموجود؛ فإن «الوحدة هي الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه».[4]

من هذا التعريف يظهر لنا أن كل موجود فهو واحد؛ ذلك بأن الموجود إما بسيط أو مركب: فالبسيط ليس منقسمًا ولا قابلاً للقسمة؛ إذن فهو واحد، والمركب يصير موجودًا واحدًا حالما يتقوم بأجزائه. فوجود كل موجود قائم بعدم الانقسام، وعدم الانقسام راجع إلى وحدته من الجهة التي يعتبر منها واحدًا، وكل موجود لكي يحفظ وجوده يجب أن يحفظ وحدته. وهذا معنى قول: إن الوجود والواحد متساوقان، أو إن الواحد مساوٍ للموجود، أيْ إن: «كل ما يصح عليه قولنا إنه موجود، فيصح أن يقال له واحد، حتى إن الكثرة

(1) «ف ي»، ص288.

(2) ابن سينا: النجاة.

(3) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص 313.

(4) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ف 5.

قد يقال لها كثرة واحدة»[1] كما سنرى. ويتلخص هذا بقول ابن رشد: «إن الواحد مرادف لاسم الوجود (ولذات الموجود وماهيته)، وإنما يختلفان في الجهة فقط: وذلك أنه متى أخذت الماهية من جهة ما هي غير منقسمة كانت واحدة، وإذا أخذت من جهة ما هي ماهية فقط، سميت ذاتًا وموجودًا»![2] وبذلك يتضح أن الوحدة إما جوهرية أو عرضية: الوحدة الجوهرية هي ذات الموجود وعدم انقسامها من جهة ما هي ماهية معينة، وهي تلائم الموجود البسيط أولاً وبالذات؛ فإن البسيط غير منقسم ولا قابل للقسمة كما أسلفنا، وتلائم المركب الطبيعي المتقوم بأجزائه الخاصة به بالطبع؛ مثل الإنسان مع تركيبه من قوى وأعضاء مختلفة، فإنه غير منقسم من جهة كونه إنسانًا، فهو من هذه الجهة واحد بالذات. والوحدة العرضية هي ارتباط كثرة من الجواهر المتمايزة فيما بينها وعدم انقسامها من جهة هذا الارتباط: فهاهنا كثرة بالفعل، ووحدة بالتركيب، مثل السفينة أو أيْ مركب صناعي؛ فهذا المركب ليس له وجود واحد، وإنما الوجود الواحد لكل جزء من أجزائه.

ومن هذا يظهر أيضًا «أن الوحدة قابلة للأشد والأضعف»، وأن الواحد مِنْ ثَمَّة مقول على ما تحت بالتشكك. فالذي لا ينقسم بوجه أصلاً أوْلى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه، والذي ينقسم انقسامًا عقليًّا أولى مما ينقسم بالحس، والذي ينقسم بالحس انقسامًا بالقوة أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وله وحدة جامعة، وهو أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة، بل وحدته بسبب الانتساب إلى المبدأ (كما في التشكيك بطريق النسبة).[3]

---

(1) ابن سينا: النجاة.

(2) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص 49.

(3) ابن سينا: رسالة في تفسير الصمدية، في كتاب جامع البدائع ص 19. ويقول ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة ص 19 «الواحد يقال على الأسماء المشككة بنوع من الأنواع».

وإنما تتفاوت الوحدة على هذا النحو لتفاوت الوجود بين الموجودات كما سبق القول، ولتغير الكثرات التي نردها إلى الوحدة؛ فكثرة الأجزاء واحدة بالكل المؤلف منها، وكثرة الأعراض واحدة بالجوهر الحالّة فيه، وكثرة الأفراد واحدة بالنوع المشترك بينها، وكثرة الأنواع واحدة بالجنس الذي يعمها، وكثرة المعلومات واحدة بالعلة الصادرة عنها.

فكل كثرة إذن ترجع إلى وحدة من نوعها، وهذا يستتبع قضيتين مهمتين: إحداهما أن «كل كثرة إنّما تقدر بواحد من نوعها»،[1] فينشأ العدد الذي هو الكثرة المتقدمة بواحدة.

والقضية الأخرى أن هناك كثرات لا تقدر لعدم اشتراكها في وحدة ما.

وتتبين القضية الأولى بملاحظة أن أجزاء الكثرة لكي تتقدر بواحد منها يجب أن تكون متجانسة نوعًا من التجانس، من حيث إن التقدير يتم بتكرار وحدة بعينها؛ وهذا هو السبب الفلسفي في رد الكسور إلى توحيد المقامات. فالعدد يحدث في العقل بتكرار الوحدة، ولا تتكرر الوحدة تمام التكرار إلا في أجزاء الجسم المتصل المتجانس الماهية والمنقسم إلى وحدات من نفس الماهية، كما إذا اتخذنا من المتر وحدة مقياسية وطبقناه على قطعة من الخشب أو من القماش فوجدنا أن هذه القطعة تساوي سبعة أمتار طولاً[2] وثلاثة عرضًا. فالمتجانس أو «المتصل ليس ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع»، وليست وحدته المقياسية واحدة بالطبع، ولكنه قابل لأيّ قسمة بأيّ وحدة. أما غير المتجانس، كالحيوان مثلاً، فإنه ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع هي وظائفه وأعضاؤه، ولمّا كانت هذه الأجزاء متباينة الماهية فإنها لا تقدر ولا تؤلف عددًا إلا إذا أُدرجت تحت أقسام أعم، كما أنّ

---

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1241.

(2) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص 10.

ثلاث تفاحات وخمس برتقالات لا تجمع إلا إذا أُدرجت تحت معنى شامل لها كمعنى الثمرة أو الفاكهة. على أن غير المتجانس متحقق في مادة متصلة، فمن الممكن غض النظر عن ماهيته واعتبار مادته فقط، وحينئذ يعود حكمه حكم المتصل ويمكن قسمته مثله، فيقطع النبات والحيوان اتفاقًا بدل أن يشرح تشريحًا علميًّا.

وتتبين القضية الثانية بالنظر في الكثرة المتباينة الآحاد العادمة وحدة شاملة لها؛ فإن مثل هذه الكثرة لا تقدر ولا تجمع في عدد: وهذا شأن الأشياء المجموعة بالتشكيك.

فلا يقال مثلاً: إن الله والإنسان اثنان، أو إن الفرس والفارس اثنان؛ إذ ليس الوجود متواطئًا متساويًا حتى يصلح أساسًا لوحدة تامة تتكرر بعينها. فالجمع هنا لا يعني إلا أنه يوجد مرتين موجود غير منقسم في ذاته منقسم من غيره، دون التعبير بحال عن مساواة يرجعان إليها. وإذا عددنا آحاد مثل هذه الكثرة المتباينة نتج لنا عدد زائف من حيث إن واحدًا من آحادها لا يمكن أن يعتبر وحدة تقديرية ومقياسًا مشتركًا.

والواحد الذي هو مبدأ العدد، أيْ الذي يتألف العدد بتكراره، ولا يطلق بدقيق الإطلاق إلا على الماديات المتجانسات، فهو يزيد شيئًا ثبوتيًّا على جوهر الموجود الذي يطلق عليه، كما يزيد الأبيض على الإنسان؛ فإن وصف الشيء بأنه واحد من كثرة، أو دخول الشيء في عدد، لهو أمر عارض له من جانب العقل الذي يعد. ويبدو أن ابن سينا قد خلط بينهما، فاعتقد أن الواحد المساوق للموجود يزيد شيئًا ثبوتيًّا على جوهر الموجود كالواحد الذي هو مبدأ العدد. ومن أقواله بهذا المعنى أن الواحد «شرط زائد على الذات» وأن «طبيعة الواحد (هي) من الأعراض اللازمة للأشياء. وليس الواحد مقومًا لماهية شيء من الأشياء، بل تكون الماهية شيئًا، إما إنسانًا وإما

فرسًـا أو عقـلاً (مفارقًـا) أو نفسًـا، ثـم يكـون ذلـك موصوفًـا بأنـه واحـد وموجـود»، وأن «الواحديـة ليسـت ذات شيء ولا مقومـة لذاتـه، بـل صفـة لازمة لذاتـه»، وأن «الواحديـة مـن اللـزوم».[1] وقـد غلطـه ابـن رشـد في ذلـك؛ قـال: «ظـن ابـن سـينا أن الواحـد بالعـدد (أيْ المسـاوق للموجـود) إنّمـا يـدل عـلى عـرض في الجوهـر، وأنـه ليـس يمكـن أن يـدل عـلى جوهـر شيء»،[2] عـلى حـين أن «جوهـر كل واحـد مـن الأشـياء هـو واحـد بالـذات لا لأمـر زائـد عليـه»،[3] وأن «الواحـدة ليسـت تفهـم في الموجـود معنـى زائـدًا عـلى ذاتـه خـارج النفـس في الوجـود، مثـل مـا يفهـم مـن قولنـا موجـود أبيـض، وإنمـا يفهـم منـه حالـة عدميـة وهـي عـدم الانقسـام».[4] وسـنرى الفائـدة العمليـة لهـذه التعريفـات والتدقيقـات عنـد الـكلام عـلى وحدانيـة اللـه ومسـاوقة الخلـق للخالـق في الوجـود (في كتـاب آخـر بـإذن اللـه).

(3) الحق

الصفـة الثانيـة مـن صفـات الموجـود هـي الحـق. «والحـق هنـا اسـم فاعل في صيغـة المصـدر، كالعـدل (في قولنـا إنسـان عـدل)، والمـراد بـه ذو الحقيقـة. وهـو بمعنـى المصـدر يـدل بالاشـتراك عـلى معـانٍ»[5] ترجـع إلى اثنـين، أحدهـما مـا بـه الموجـود هـو هـو. فكل موجود حق بحسـب حصولـه على ماهيته، كـما نقول: «هـذا ذهـب حـق»، حـين يكـون الـشيء حاصـلاً عـلى خصائـص الذهـب، والمعنى الآخـر هـو المطابقـة بـين المعرفة والـشيء المعـروف. قال الفـارابي: «حقيقـة الشيء

(1) النجاة ص 220، 209، 209، 341.

(2) تفسير ما بعد الطبيعة، ص 11، ويلي هذه العبارة كلام قلق غامض لا يبين منه رأي ابن سينا والرد عليه.

(3) تفسير ما بعد الطبيعة، ص 315.

(4) ابن رشد: تهافت الفلاسفة، ص 196.

(5) الطوسي: شرحه على الإشارات، ص 192.

هـو الوجـود الـذي يخصـه، وأيضًـا فـإن الحـق قـد يقـال عـلى المعقـول الـذي صـادف بـه العقـل الموجـود حتـى يطابقـه. وذلـك الموجـود مـن جهـة مـا هـو معقـول يقـال لـه إنـه حـق، ومـن جهـة ذاتـه مـن غـير أن يضـاف إلى مـا يعقلـه يقـال إنـه موجـود».[1]

وقـال ابـن سـينا: «حقيقـة كل شيء خصوصيـة وجـوده الـذي يثبـت لـه. وقـد يقـال أيضًـا حـق لمـا يكـون الاعتقـاد بوجـوده صادقـا».[2] وقياسًـا عـلى هـذا التعريـف للحـق في الموجـود وفي المعرفـة يعـرف الباطـل بأنـه مـا مـن شـأنه أن يظهـر عـلى غـير حالـه بسـبب مشـابهته لـشيء آخـر في الأعـراض الخارجيـة، فيؤخـذ عـلى أنـه ذلـك الـشيء الآخـر،[3] كـما يؤخـذ القصديـر عـلى أنـه فضـة أو تؤخـذ المـرارة عـلى أنهـا عسـل، ولكـن القصديـر في ذاتـه قصديـر حـق، والمـرارة في ذاتهـا مـرارة حقـة؛ فالموجـود يقـال لـه باطـل أو كاذب لا مـن حيـث مـا هـو هـو، بـل مـن حيـث مـا ليـس هـو ومـا يظـن أنـه هـو.

وعـلى ذلـك فليـس في الوجـود باطـل، بـل الباطـل في معرفتنـا فقـط، أمـا الحـق فهـو في الوجـود وفي المعرفـة كـما تقـدم.

فمـن جهـة الوجـود ليـس وصفـه بالحقيقـة فضـولاً، فقـد وُجـد فلاسـفة أنكـروا هـذه الحقيقـة التـي تعنـي أن لـكل موجـود ماهيـة متسـقة ثابتـة، واسـتبدلوا الصـيرورة المسـتمرة التـي تعنـي أن كل موجـود فهـو ملتقـى أضـداد تصطـرع فيـه، وتتوافـق، وتعـود إلى الاصطـراع، دون أن يقـر لهـا قـرار، حتـى قـال هرقليطـس: «إن كل موجـود فهـو موجـود وغـير موجـود».

فيمتنـع وصفـه بصفـات ثابتـة، ونضطـر إلى تعليـق الحكـم عليـه والعـدول عـن العلـم. وبمثـل هـذا قـال هجـل، وقـال برجسـون، وقديمًا كشـف أرسـطو عن

---

(1) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ف5.

(2) ابن سينا: النجاة، ص 229.

(3) أرسطو: ما بعد الطبيعة، م 5، ف 29.

غلط هذا المذهب، فنبه على أن الأضداد لا توجد في الموجود معًا -أيْ كلها- بالفعل، فلا يتفق لموجود ما أن يكون أبيض وأسود في آن واحد ومن جهة واحدة، وإنما يوجد ضد بالفعل وضد بالقوة، فيكون الموجود حاصلاً على الأول، وقابلاً للثاني، كما نبّه على أن الأشياء لا تتغير من كل وجه، بل تتغير العوارض ويبقى الجوهر، وإنما يتناول العلم الجوهر لا العوارض. ثم إن القول بالوجود واللاوجود في آن واحد يلزم عنه في الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة؛ إذ لا يبقى هناك شيء تتحول إليه ما دامت جميع المحمولات حاصلة لجميع الموضوعات.[1]

ومن جهة المعرفة يحد الحق إجمالاً بأنه المطابقة بين المعرفة والأشياء على أن هذه المطابقة تختلف، فقد تكون مطابقة المعرفة للأشياء متى كانت الأشياء أصولاً وأشبهتها المعرفة، وقد تكون مطابقة الأشياء للمعرفة متى كانت المعرفة أصلاً وأشبهتها الأشياء المكونة عنها، سواء في ذلك الأشياء الطبيعية والمصنوعات الإنسانية، فإن المصنوعات توصف بالحقيقة حين تجيء شبيهة بتصور العقل وصنع الفن. لكن النسبة بين عقلنا والأشياء الطبيعية نسبة عرضية، على حين أن النسبة بين عقل الصانع الإنساني ومصنوعاته نسبة جوهرية أو بالذات من حيث إن وجود هذه المصنوعات متعلق بالعقل.

فإذا قلنا إن الموجودات الطبيعية حقة من جراء حصولها على ماهياتها أو مطابقتها لمعانينا، لم يعتبر هذا القول تفسيرًا نهائيًّا لحقيقتها؛ إذ إن الأشياء لم تصنع أنفسها وتتلبس بماهياتها، وليس الإنسان مقياسها، وإنما هو قابل لصورها وحسب، فلا بد أن نرجعها إلى عقل أعلى هو قانونها وخالقها كما أنّ العقل الإنساني قانون مصنوعاته وموجدها. ومن هذه الوجهة العليا نقول إن الحق موجود حقيقة في العقل فقط: موجود أولاً في العقل الإلهي مصدر الحق،

(1) ما بعد الطبيعة، م 4، ف 5.

وثانيًـا في العقـل الإنسـاني صورتـه، وبينهـما الأشـياء صـورة علـم اللـه ومصـدر علـم الإنسـان، فتلحقهـا الحقيـة مـن الناحيتـين: مـن ناحيـة العلـم الإلهـي؛ وهـذه نسـبة ذاتيـة، ومـن ناحيـة العلـم الإنسـاني المكـون عنهـا بالتجربـة والاسـتدلال؛ وهـذه نسـبة عرضيـة إن وُجـدت لم تـزد عليهـا شـيئًا، وإن عُدمـت لم تنقـص منهـا شـيئًا. وبـذا يتضـح قولنـا: إن كل موجـود فهـو حـق، أو إن الحـق مسـاوق للوجـود، فـإن كل موجـود فهـو مطابـق للعقـل الإلهـي، وكل موجـود لـه ماهيتـه، وكل موجـود فهـو كـفء لأن يولـد الحـق في كل عقـل حالما يُعلـم.

(4) الخير

الصفـة الثالثـة هـي الخـير. وقـد تناقـل الفلاسـفة تعريفًـا للخـير أورده أرسـطو في مفتتـح كتـاب «الأخـلاق النيقوماخيـة»، ناسـبًا إيـاه إلى بعـض القدماء دون تخصيـص، قـال: «الخـير هـو المقصـود مـن الـكل». وهـذه ترجمـة حرفيـة نقرؤهـا في «تهذيـب الأخـلاق» لابـن مسـكويه (طبعـة القاهـرة ص 90)، بينـما نقـرأ في «النجـاة» لابـن سـينا: «الخـير بالجملـة هـو مـا يتشـوقه كل شيء ويتـم بـه وجـوده» (ص ٢٢٩). وليـس هـذا تعريفًـا بمعنـى الكلمـة، أيْ حـدًّا علميًّـا، وإنمـا هـو رسـم يـدل عـلى الخـير بقصـد القاصـد إليـه، لا بخاصيـة جوهريتـه فيـه. أجـل ليـس بعـد المعـاني والمبـادئ الأولى معـانٍ ومبـادئ أبـين منهـا تفيـد في بيانهـا، فـلا يبقـى إلا أن تبـين بآثارهـا كـما تبـين العلـة الخفيـة بمعلولاتهـا، والخـير مـن المعـاني الأولى، وأثـره تحريـك النـزوع، فيرسـم بهـذا التحريـك. ولا معنـى لدعـوى منكـري الماهيـات مـن حسـيين وتصوريـين أنـه ليـس للأشـياء خيريـة بالـذات مقصـودة بالـذات، وإنمـا نحـن نسـمي الـشيء المقصـود خـيرًا لكونـه مقصـودًا منـا، أي إن النـزوع الإنسـاني إلى شيء مـا هـو الـذي يضفـي عليـه الخيريـة؛ لا معنـى لهـذه الدعـوى مـن حيـث إن المقصـود لا يقصـد إن لم تكـن لـه خيريـة، أو أن القاصـد لا يقصـد إلا مـا يـرى فيـه خـيرًا حقيقيًّـا أو مظنونًـا.

وهـذا الرسـم يفـضي بنـا إلى حـد إذا لاحظنـا أن القاصـد إنّمـا يقصـد إلى شيء بسـبب كـمال في هـذا الـشيء مفقـود عنـد القاصـد ومطلـوب منـه «ليتـم بـه وجـوده» كـما يقـول ابـن سـينا. فالخـير كـمال في الوجـود، أو هـو الموجـود باعتبـاره أساسًـا لنسـبة ملائمـة بينـه وبـين النـزوع، وهـذه النسـبة ذهنيـة صرف لأن ميـل القاصـد لا يغـير مـن المقصـود شـيئًا، بينـما الكـمال خاصيـة للموجـود، فبالكـمال يحـد الخـير. وهنـا يجـب الاحـتراز مـن بعـض المزالـق، فقـد يقـال: إن مـن النـاس مـن يقصـدون إلى الـشر، فـلا يعـرف الخـير بالمقصوديـة.

والجـواب أنهـم يقصـدون إلى الـشر لا باعتبـاره شرًا، بـل باعتبـاره خـيرًا. فإراداتهـم قاصـدة بالـذات إلى الخـير، لكـن قـد يكـون ذلـك في الظـن فقـط لا في حقيقـة الـشيء، فتقـع الإرادة عـلى الـشر عرضًـا.

وقـد يظـن أن تعريـف الخـير بالمقصوديـة لا يتفـق مـع قولنـا «الـكل» أو «كل شيء»؛ لأن القصـد لا يحـدث إلا بعـد إدراك، فهـذا التعريـف يقـصر الخـير عـلى الموجـودات المدركـة.

والجـواب أن هـذا التعريـف يشـمل أيضًـا الموجـودات عادمـة الإدراك؛ فـإن لهـا هـي أيضًـا نسـبة إلى أفعـال معينـة نراهـا تفعلهـا، وإلى أشـياء معينـة نراهـا تتوجـه إليهـا، وفي الحالـين النتيجـة خـير لهـا، أيْ كـمال يتـم بـه وجودهـا، وتحقيق للنظـم العـام، وإذا كانـت لا تدركـه ولا تتوجـه إليـه بـالإرادة، هـذا دليـل عـلى أنهـا موجهـة مـن مـدرك أعـلى ركـب فيهـا هـذا النـزوع الطبيعـي، لا عـلى أنهـا خارجـة عـن الخيريـة الكليـة؛ فالقصـد ومـا يفترضـه مـن إدراك متوافـران هنـا عـلى هـذا الوجـه.

وقـد يظـن أن إطـلاق التعريـف عـلى «الـكل» من شـأنه أن يحصر الخـير في الله وحـده وينفيـه عـن سـائر الموجـودات؛ لأن اللـه وحـده غايـة الـكل، ويبـدو أن ابن مسـكويه إنّمـا ردد هـذا المعنـى حيـث قـال: «الخـير الذي يقصـده الكل هـو طبيعة تقصـد ولهـا ذات، وهـو الخـير العـام للنـاس مـن حيـث هـم نـاس، فهـم أجمعهـم

مشـتركون فيهـا». والجـواب أن هـذا التأويـل سـائغ مـن جهـة أن اللـه هـو الخـير بالـذات وعلـة الخـير في الموجـودات، وأن النـزوع إلى أيّ خـير جـزئي هـو مِـنْ ثَمَّـة نـزوع إلى الخـير الأعظـم، بحيـث يكـون هنـاك خـير واحـد ينـزع إليـه الـكل.

بَيْـدَ أنّ هـذا التأويـل لا يسـتلزم سـلب الخيريـة عـن المخلوقـات، وليـس موضـوع التعريـف خـيرًا معينًـا، بـل هـو الخـير إجـمالاً أو بالجملـة كـما يقـول ابـن سـينا.

ومـما تقـدم يتضـح أن الخـير والوجـود متسـاوقان، أعنـي أن كل خـير موجود وكل موجـود خـير، وتـزداد هـذه القضيـة اتضاحًـا بملاحظـة الأدلـة الآتية:

الدليـل الأول: أن كل موجـود فهـو كامـل نوعًـا مـن الكـمال؛ لأنـه منظـم في نفسـه حاصـل عـلى ماهيـة متسـقة العنـاصر قابلـة للوجـود، لـذا هو يجـب أول مـا يجـب وجـوده الخـاص، فيعمـل عـلى نمائـه ويحميـه مـن كل عـدوان، فـكل موجـود بمجـرد كونـه موجـودًا هـو موضـوع محبـة مـن ذاتـه لذاتـه، أيْ إنه خير.

الدليـل الثـاني: أن كل موجـود فلـه إلى آخريـن نسـبة مطـردة طبيعيـة بهـا يلتئـم النظـام العـام، وهـذه النسـبة غايـة لـه وغايـة للآخريـن، والغايـة خـير، كـما أنّ تحقيـق النظـام خـير.

الدليــل الثالــث: أن كل موجــود فهــو فاعــل، وهــو إنّمــا يفعــل ويحقــق النسـبة التـي يقـوم عليهـا خـيره والنظـام، لا اتفاقًـا ولا قـسرًا مـن خـارج، بـل بميـل طبيعـي باطـن فيبـين عـن قـوى فاعليـة يؤثـر بهـا في غـيره إلى جانـب قـوى انفعاليـة تتأثـر مـن الغـير، وهـذه القـوى بمـا يلحقهـا مـن انفعـالات أو يصـدر عنهـا مـن أفعـال هـي خـير مـن حيـث إنهـا وسـائل لتحقيـق خـيره وخـير الموجـودات المتصلـة بـه. فجملـة القـول: أن الخـير والموجـود متحـدان ذاتـًا، غـير أن الخـير يزيـد عـلى معنـى الموجـود نسـبة ملائمـة بـين الخـير والنـزوع؛ تلـك الملاءمـة التـي أساسـها كـمال الموجـود. لـذا يجـيء ترتيـب الخـير بعـد الحـق الـذي لا يزيـد عـلى الموجـود شـيئًا.

وينقسـم الخـير إلى مأثـور لأجـل ذاتـه، ومأثـور لأجـل غـيره، ولذيـذ: فالمأثـور لأجـل ذاتـه قـد يكـون غايـة قصـوى أو يتخـذ واسـطة ووسـيلة إلى غايـة أبعـد منـه، وهـو مأثـور لأجـل ذاتـه عـلى كل حـال؛ لأنـه يختـم حركـة النـزوع. والمأثـور لأجـل غـيره هـو الـذي يختـم حركـة النـزوع نسـبيًّا، أي باعتبـاره نافعًـا ومفيـدًا في سـبيل خـير آخـر. واللـذة هـي الرضـا والاطمئنـان عنـد الحصـول عـلى خـير مقصـود، أو هـي الشـعور بالموافقـة والملاءمـة بـين قوانـا وموضوعاتهـا.

ولمـا كان الخـير مسـاوقًا للموجـود، فإنـه يطلـق عـلى أقسـامه كـما يطلـق الموجـود عـلى أقسـامه، أيْ بطريـق التناسـب والتقديـم والتأخـير، لا بطريـق التواطـؤ الـذي يصـدق بالسـواء. فالخـير يصـدق أولاً عـلى المأثـور لأجـل ذاتـه لأن لـه في ذاتـه مـا لأجلـه يؤثـر، ويصـدق ثانيًـا عـلى اللذيـذ لأن ليـس لـه مـن سـبب القصـد إلا اللـذة، وقـد يكـون ضـارًّا وغـير جديـر بالإيثـار، ويصـدق ثالثًـا عـلى النافـع أو المفيـد لأن ليـس لـه في ذاتـه مـا لأجلـه يؤثـر، بـل إنّمـا يؤثـر كوسـيلة إلى خـير آخـر، كتعاطـي الـدواء الكريـه لأجـل الصحـة.

هـذه القسـمة هـي باعتبـار مفهـوم الخـير، أمـا باعتبـار اتحـاده ذاتًـا مـع الموجـود فإنـه ينقسـم إلى المقـولات العـشر التـي تسـتوعب كل الموجـودات، وينقسـم أيضًـا إلى خـير طبيعـي وخـير خلقـي، وأيضًـا إلى خـيرات النفـس وهـي العلـوم والفضائـل، وخـيرات البـدن مـن صحـة وجـمال، وخـيرات خارجيـة وهـي الأهـل والمـال والجـاه، وإلى غـير ذلـك تبعًـا للوجهـة الملحوظـة.

(5) الشر

والخـير يتميـز بضـده الـذي هـو الـشر. والـكلام هنـا عـلى الـشر الطبيعـي لا الـشر الخلقـي، كـما كان الـكلام عـلى الخـير الطبيعـي المسـاوق للموجـود. فنقـول: إن طبيعـة الـشر تظهـر أولاً بعـض الظهـور باسـتعراض أنواعـه، وهـي تقابـل أنواع

الخـير. فمـن الـشرور مـا ليـس يؤثـر باعتبـاره شرًّا، وقـد يؤثـر لوجـه خـير فيـه: كالضـار المقابـل للنافـع أو المفيـد؛ فإنـه ليـس يطلـب مـن جهـة كونـه ضـارًّا. وقـد يطلـب كوسـيلة إلى غايـة ارتضيناهـا: مثـل السـم أو الحريـق أو الغـرق عنـد الـذي عقـد العـزم عـلى الانتحـار، وكالمـؤلم المقابـل للذيـذ؛ فإنـه هـو أيضًـا ليـس يطلـب مـن جهـة كونـه مؤلمًـا. وقـد يطلـب في سـبيل الوطـن أو الديـن أو غايـة أخـرى. ففـي هـذه الأقسـام الثلاثـة يظهـر الـشر كأنـه غـير مؤثـر لذاتـه، أي مـن جهـة كونـه شرًّا. وهـذا اسـم سـالب يـؤذن بـأن الـشر نقـص وحرمـان كـمال مـا مثـل الجهـل والضعـف وتشـويه الخلقـة، وأنـه لذلـك يثـير في النفـس عزوفًـا وإبـاءً، عـلى حـين أن الخـير وجـود وكـمال يثـير في النفـس الرغبـة لملاءمتـه وموافقتـه للنـزوع الطبيعـي.

وهـذا الرسـم السـالب يـؤذن باسـتحالة التـأدي إلى حـد موجـب كـما تأدينـا في تعريـف الخـير؛ فـإن «الـشر لا ذات لـه»، ولكننـا نخلـع عليـه شـبه ذات بنسـبته إلى الـذات التـي تنتقـص بـه أو تفسـد: كتصورنـا العمـى عـدم الرؤيـة، وتصورنـا الصمـم عـدم السـمع.. وعـلى هـذا النسـق نتصـور كل شيء عـلى أنـه عـدم خـير. ولا عـبرة بهيئـة الألفـاظ المسـتعملة في اللغـات؛ إذ إن كثـيرًا مـن هـذه الألفـاظ مـا لـه هيئـة محصلـة، ومعنـاه معـدول: كالألفـاظ المذكـورة الآن.

«فالـشر بالـذات هـو العـدم، ولا كل عـدم، بـل عـدم مقتضى طبـاع الشيء من الكـمالات الثابتـة لنوعـه وطبيعتـه»، أو «يقـال شر لنقصـان كل شيء عـن كمالـه، وفقدانـه مـا مـن شـأنه أن يكـون لـه». وبنـاءً على هـذا التعريـف يجب اسـتبعاد مـا سـماه ليبنتـز «الـشر الميتافيزيقـي» وأراد به فقـدان كل مخلوق كـمالات كثيرة بسـبب تناهـي طبيعتـه، مثـل ألا يكـون للإنسـان جناحـان، وغـير ذلك مما يسـهل تأليفـه مـن الأمثلـة. ولكـن إذا سـلمنا بهـذا النـوع مـن الـشر لـزم أن يحصـل كل مخلـوق عـلى كل الكـمالات فيجمـع العـالم في واحـد، وإلا كان العـالم مجموعـة شرور ميتافيزيقيـة. والحقيقـة أن هـذا ليـس فقـدان مـا من شـأنه أن يوجـد، وإنما

هـو محـض نفـي؛ فـإن لـكل موجـود ماهيتـه وطبيعتـه، فـشره فقدانـه شـيئًا مسـتحقًا ومقتـضى لماهيتـه وطبيعتـه. وإذا لم يكـن للـشر ذات وقـوام فـإن لـه دائمًـا موضوعًـا يحـل فيـه؛ إن جـاز هـذا التعبـير، أو يبتـلى بـه، وهـذا الموضـوع هـو موجـود، وهـو خـير بمـا فيـه مـن وجـود ولـو أنـه منقـوص بالـشر، بحيـث نسـتطيع أن نقـول بدقيـق القـول «إن الـشر لا يجـيء إلا في الخـير».

هـذه القضايـا الجدليـة تدعونـا إلى أن نطهـر عقلنـا مـن تصـورات المخيلـة، ووسـاوس الحـواس والمنفعـة الذاتيـة؛ فـإن المخيلـة تضللنـا في مثـل هـذه المسـائل تضليـلاً شـديدًا، فهـي توهمنـا أن مـا يعـبر عنـه بلفـظ شـكله محصـل هـو محصـل كذلـك مـن حيـث المعنـى، وقـد يكـون معنـاه معـدولاً. والمنفعـة الذاتيـة توهمنـا أن مـا لا يوافقنـا هـو شر بذاتـه، كحكـم القـاضي العـادل، فإنـه خـير في ذاتـه، ويعتـبره المحكـوم عليـه شرًا، أو كالسـم في الأفعـى والعقـرب نظنـه شرًا بالـذات، ولـو كان كذلـك لـكان قتلهـا أولى. فقـد كان أنبادوقليـس واهـمًا حـين وضـع الكراهيـة مبـدأ للـشر في العـالم إلى جانـب المحبـة مبـدأ الخـير، وكان المانويـة واهمـين مثـل وهمـه في اعتقادهـم بإلـه شريـر بالـذات صانـع للـشر إلى جانـب إلـه الخـير، وواهمـون أيضًـا أولئـك الذيـن يؤولـون انتحـار المنتحريـن كأنـه طلـب للاوجـود، ويـرون فيـه الدلالـة عـلى أن اللاوجـود خـير وغايـة تطلـب، خلافًـا لمـا قلنـاه مـن أن الوجـود هـو وحـده غايـة مطلوبـة. والتأويـل الصحيـح أن المنتحـر يـرى في الـشر النـازل بـه فقـدان خـير لا يطيـق هـو فقدانـه، فبالعـرض وبسـبب الخـير المفقـود كان اللاوجـود مطلوبًـا. وواهمـون أولئـك الذيـن يريـدون أن يثبتـوا الوجـود للـشر بثبـوت الألم الناشـئ عنـه؛ أجـل إن الألم ثبـوتي في الشـخص الـذي يتـألم، ولكنـه يـدع الـشر كـما هـو نقصًـا وعدمًـا، الألم هـو الشـعور بالنقـص والعـدم، فـلا يمكـن الخلـط بينهـما، ولا الاعتقـاد بثبـوت هـذا الـشر الـذي هـو الألم إلا مـن الوجهـة النفسـية. وعـلى ذلـك فـلا معنـى لاقتضـاء علـة للـشر تكـون علتـه

بذاتها وطبقًا لطبيعتها؛ فإن العدم غير مفتقر إلى علته، وكل ما هنالك أن الشر أصلاً أو ظرفًا هو فعل علة وجودية، ومِنْ ثَمَّة خيّرة، قاصدة إلى خير، ويحدث الشر عنها عرضًا واتفاقًا. والنتيجة الأخيرة أن «الوجود خيرية، وكان الوجود خيرية الوجود».

(6) الجمال

الصفة الرابعة هي الجمال، وأول ما ندرك الجمال، وأكثر ما ندركه يقع في المحسوسات؛ فإنها أيسر معلوماتنا اكتسابًا، تملأ الأبصار والأسماع. وإنما يتحقق فيها الجمال بثلاثة عناصر أو شروط، وهي: التمام والتناسب والبهاء؛ تمام الأجزاء ضروري لقوام الشيء، والشيء الناقص قبيح لمجرد نقصه، وكل جزء تام من أجزائه قد يكون جميلاً وغاية في الجمال في بابه، مثل يد تمثال مهشم. وليس يكفي التمام المادي في شيء أو في جزء منه، بل يتعين أن ينضاف إليه التمام المعنوي، وهو التناسب والتطابق بين الأجزاء؛ فإن المختلط والمهوش غير معقول وغير مستساغ من الحس، على حين أن التناسب جلي متميز، وإن الحس والعقل يغتبطان بالمتناسب ويسكنان إليه. ويختلف التناسب بحسب الأشياء والغايات طبعًا، ولكنه واجب، وواجب بحيث تشرق منه صورة معقولة في أجزاء المادة، سواء الصورة الطبيعية والصورة الفنية، وسواء كانت فكرة أو عاطفة، دون إعنات العقل واضطراره للتفكير والتجريد. ومتى جاء الإشراق في أشكال محكمة، أو في ألوان متسقة لامعة، أو في أصوات منسجمة قوية أو عذبة، كان البهاء الذي يجذب الحس والعقل ويخرجه عن طوره.

فنستطيع أن نُجمِل هذه العناصر الثلاثة بقولنا: «الجمال إشراق صورة في أجزاء مادية متناسبة»، أو بعبارة أخصر: «الجمال بهاء التناسب»، وما

علينـا إلا أن نذكـر موقفنـا مـن الـشيء المحـروم جـزءًا أو أكـثر، أو عديـم تناسـب الأجـزاء، أو عديـم البهـاء؛ فإننـا نصـدف عنـه ونصفـه بالقبـح، فصفـات الجـمال مضـادة لهـذه، مثـيرة لشـعور مضـاد. وإلى هـذا يرجـع تعريـف ابـن سـينا حيـث يقـول في (النجـاة): «جـمال كل شيء وبهـاؤه هـو أن يكـون عـلى مـا يجـب لـه». ومـا يجـب لأيّ شيء أجـزاؤه وتناسـبها فيـما بينهـا كشرطـين لوجـوده، وبهـاء الأجـزاء في تناسـبها كـشرط لجمالـه.

وإذا كان المحسـوس أول مـا يتفـق لنـا أن نـرى فيـه الجـمال؛ فإنـه هـو يخـرج بنـا مـن دائرتـه الضيقـة ويسـلمنا إلى المعقـول المترامـي الآفـاق. ذلـك بـأن النسـبة ليسـت شـيئًا محسوسًـا، ولكنهـا ربـط معنـوي بـين شـيئين أو أكـثر، فـلا تدركهـا حاسـة مـن الحـواس، وإنمـا العقـل هـو الـذي يدركهـا، فالجـمال المحسـوس مـدرك مـن مـدركات العقـل، وقـد يظـن أن البـصر والسـمع يدركانه. ونحـن نقـول بالفعـل: «مناظـر جميلـة، وأصـوات جميلـة»، ولا نقـول: «طعـوم جميلـة أو روائـح جميلـة»، بَيْـدَ أنّ هـذا محـض ظـن؛ فإن البـصر ينفعـل انفعالاً فيزيقيًّـا بزهـو الألـوان، كـما ينفعـل الأطفـال والحيوانـات باللـون الأحمـر ومـا إليـه مـن ألـوان شـديدة التأثـير. والانفعـال الفيزيقـي بوقـع الأصـوات أشـد ظهـورًا؛ فـإن تأثيرهـا يدفـع بنـا وبالحيـوان دفعًـا تلقائيًّـا إلى الحماسـة أو الطـرب أو الحـزن، ثـم ينبـت في العقـل معنـى الجـمال بالرجـوع عـلى الألـوان والأشـكال والأصـوات وتأمـل مـا بينهـا مـن نسـب. فالبـصر والسـمع يخدمـان العقـل بـأن يقدمـا إليـه المـادة، والعقـل هـو الـذي ينفـذ إلى مـا وراء المـادة مـن نسـبة ومعنـى، كـما أنّ العقـل هـو الـذي يدبـر المخيلـة المبدعـة في الفـن، فيبتكـر المعنـى المـراد التعبـير عنـه بالمصنـوع الفنـي، ثـم يسـتدعي مـن بـين الصـور المختزنـة في المخيلـة تلـك التـي تفيـد في التعبـير دون سـائرها، ولـولا هـذا التدبـير لذهبـت المخيلـة كل مذهـب عـلى مـا تفعـل في أضغـاث الأحـلام وهذيـان الحمـى، فجـمال المحسـوس جـمال معقـول.

وللمعقـولات أنفسـها جمالهـا يفـوق الجـمال المحسـوس: فإننـا إذا ارتقينـا مـن المحسوسـات بمـا هـي كذلـك بلغنـا إلى الرياضيـات التـي تسـقط مـن اعتبارهـا الألـوان والنسـب الواقعـة بـين الأشـياء، وتقبـل عـلى نسـب مطلقـة بـين عنـاصر معقولـة صرف فنلقـى في تأملهـا وفي ابتـكار تأليفاتهـا متعـة روحيـة غـير متعلقـة بمـادة أصـلاً. وإذا ارتقينـا مـن الرياضيـات بلغنـا إلى الحكمـة التـي هـي علـم الوجـود بمبادئـه العليـا، أي قوانينـه الكـبرى، وبخاصـة المبـدأ الأعظـم، والعلـة الأولى والقانـون الأوحـد. فحينئـذ يجـد العقـل مـن سـمو تعقلـه طـرازاً مـن الجـمال الخالـص الصـافي يفعمـه بهـاءً ونشـوة، فيغتبـط بالمعقـول والتعقـل معًـا، ويـدرك أن الترتيـب الطبيعـي في تعريـف الجـمال هـو البـدء بمطلـق الجـمال، ثـم النـزول إلى جـمال النسـب المعقولـة، وأخـيرًا إلى جـمال النسـب المحسوسـة. فيعـرف مطلـق الجـمال تعريفًـا مطلقًـا خلـوًا مـن ذكـر التـمام والتناسـب كالـذي أوردنـاه عـن ابـن سـينا، ثـم يخصصـه في الدرجتـين التاليتـين بمـا يلائـم كلاً منهـما، فيذكـر التـمام والتناسـب تـارة عـلى أنهـما تمـام عنـاصر معقولـة وتناسـب بينهـا، وطـورًا عـلى أنهـما تمـام عنـاصر محسوسـة وتناسـب بينهـا.

ولمّـا كان الجـمال إدراكًا والتـذاذًا معًـا، كان مشـاركًا في معنـى الحـق والخـير معًـا، ولـذا يجـيء بعدهـما في تسلسـل لواحـق الوجـود ابتـداءً مـن الوجـود عينـه. فالجـمال إدراك حـق مـا، لكنـه يزيـد عـلى الحـق أنـه معجـب لاذ، وقـد يصـير الحـق كذلـك فيعتـبر جميـلاً. والجـمال يصـير نزوعًـا كالخـير، ولكنـه نـزوع العقـل الـذي يدركـه، أو البـصر أو السـمع اللذيـن يتأثـران بـه؛ فـإن هـذه القـوة طالبـة لـه، لكنهـا لا تطلـب امتلاكـه في ذاتـه ووجـوده كـما يطلـب الخـير، بـل يتجـه نزوعهـا إلى تأملـه فقـط، وقـد يطلـب بعـد ذلـك في ذاتـه ووجـوده فيصـير خـيرًا مطلوبًـا.

فالجـمال بمثابـة نـوع مـن الخـير قـد يصـير خـيرًا؛ فبـين الجـمال مـن جهـة، والحـق والخـير مـن جهة أخـرى، اتفاق، وبينـه وبينهما اختلاف: لكـن الاتفاق بين

الجمال والحق أقوى منه بين الجمال والخير، والاختلاف بين الجمال والحق أضعف منه بين الجمال والخير.

والمعاني الثلاثة متساوقة لا تختلف إلا بالاعتبار. وقد فطن الفلاسفة، بل فطن الناس عامة إلى ما بينها من قرابة، فوصفوا الحق والخير بالجمال، نعني الخير الخلقي -أو الفضيلة- الذي هو الخير الحق، مثل أفلاطون في قوله: «إن تَحمّل الظلم أجمل من ارتكابه». والشواهد عنده وعند سائر الفلاسفة والشعراء والكتاب والمشرعين أكثر من أن تُحصى، ونحن بالعربية ندعو الفضيلة أو الإحسان أو المعروف بالجميل، وندعو الرذيلة بالقبيح، كأنما الأخلاق جزء من علم الجمال.

ومن هنا نرى أن الجمال من لواحق الوجود حقًا، أيْ إن كل موجود فهو جميل.

لكن هنا يقوم اعتراض قوي على هذه القضية يؤيد بالقبح المنتشر في العالم. فنلاحظ أولاً أن معنى الجمال ليس مكتسبًا بالتجريد البسيط الذي يصعد من آحاد متفقة بالماهية النوعية أو الجنسية إلى الكلي الذي يشملها، كمعنى الإنسان بالنسبة إلى أفراده.

ولكن الجمال أحد المعاني التي تتحقق باختلاف في كثيرين مختلفين بالماهية النوعية أو الجنسية؛ فهو فوق الأنواع والأجناس، يلائم الموجود من حيث هو كذلك، فيطلق على أفراده بطريق التشكيك والتناسب لأنه يتحقق في كل موجود بحسبه.. وإن قيل إن هذا لا يعني فقط أن الجمال ممكن التحقق في موجودات مختلفة بالنوع أو بالجنس، ولا يستلزم تحققه في كل موجود، قدمنا الملاحظة التالية:

إن المعقولات جميلة ضرورية؛ إذ إن ماهيتها لبساطتها تحصل لها بتمامها،

فتكون على ما يجب لها. أما المحسوسات فأكثرها جميل بما يتضمن من تناسب في ذاته وفي علاقاته بغيره، وهذان النوعان من التناسب هما أساس النظام السائد في العالم، وإنه كما نعلم لنظام عجيب يُشعرنا بالجمال كلما أدركنا منه طرفًا. أما باقي المحسوسات مما لا يُرى فيه جمال، فلا ننسى من الجهة الواحدة. إن حُكمنا على الجمال في هذا المضمار متأثر بتربيتنا ودرجة تعلمنا وميولنا وأخلاقنا ومنافعنا كما هو الحال في حكمنا على الخير والشر. إذن فكثير من الأحكام بالجمال أو بالقبح يجب أن يُعد نسبيًّا ولا يعتبر صفة للموجودات أنفسها. ويجب أن نذكر من جهة أخرى أن صور المحسوسات أو ماهياتها هي كالصور المعقولة؛ بسيطة وإن لم تكن روحية، فنازعة طبعًا إلى التحقق بتمامها، لكنها لا تتحقق إلا في المادة. وقد لا تكون المادة ملائمة فلا تطاوع فعل الصورة، فيجيء الشيء ناقصًا أو مشّوها. والمادة ضرورية، وهي في أدنى دركات الوجود، فالنقص والتشويه ضروريان. ونقول هنا ما قلناه عن الشر من أن هذا يقع بالعرض لا بالذات، وإن الأصل في الوجود الوحدة والحق والخير والجمال. هذه الصفات الأربع هي صفات الخالق متحققة فيه بالذات ومِنْ ثَمَّة إلى أقصى حد، ومفاضة منه على خلائقه، كل بحسب ماهيته وعلى قدرها.[1]

(1) قال النبي داود: «نور وجهك مرتسم علينا يا رب» (المزمور الرابع، الآية السابعة).

الفصل الثالث

مبادئ الوجود

(1) تعدادها

بعد النظر في معنى الوجود والصفات الملازمة له ننظر في نسبة العقل إليه، أو أثره في العقل، فنجد هذا الأثر يتجلى في مبادئ أو قوانين تنعكس على العقل أو تتقدم فيه بمجرد تأمله، ويراها معقولة، بل مثال المعقولة، ويستضيء بها في تعقله، ويرد إليها كل يقين، ويستند عليها في دفع كل إنكار. وقد مرت بنا دعوى السفسطائيين والشكاك أنه ليس في العقل مثل هذه الأوائل، وأن العقل مضطر للمضي من برهان إلى آخر على الدوام، فكلما أردنا استخدام حد أوسط للبرهنة وجب علينا قبل ذلك أن نبرهن عليه هو بحد آخر، وهكذا دون توقف. والحقيقة أن البرهان لا يتسلسل، وأن جملة الحدود الوسطى متناهية بانتهائها إلى المبادئ التي هي قضايا أولية تبدو فيها ملاءمة المحمول للموضوع ابتداءً دون حد أوسط، بحيث لا يمكن تعيين سبب (أيْ حد أوسط) لهذه الملاءمة غير الموضوع والمحمول ذاتهما والمضاهاة بينهما.

نمضي إذن من أبسط المعاني وأولها وهو معنى الوجود: فبمضاهاة الوجود بذات نرى أنه مطابق لذاته، فنحصل على أول المبادئ المسمى مبدأ الذاتية،

وصيغتـه: «أن الموجـود هـو ذاتـه، أو هـو مـا هـو»، وهـذا المبـدأ يهيمـن عـلى الأحـكام والاسـتدلالات الموجبـة.

وشـأنه أن يجعلنـا نحـرص عـلى ألا نخلـط بـين الـشيء ومـا عـداه، وألا نضيـف للـشيء مـا ليـس لـه.

نـرى أن الموجـود إن لم يكـن هـو هـو لم يوجـد، فنحصـل عـلى مبـدأ آخـر هـو مبـدأ عـدم التناقـض، وصيغتـه: «يمتنـع أن يوجـد الـشيء وألّا يوجـد في الوقـت نفسـه ومـن الجهـة نفسـها»، ويمتنـع أن يكـون كـذا ولا كـذا في الوقـت نفسـه ومـن الجهـة نفسـها. وهـذا المبـدأ في هـذه الصيغـة السـالبة تعيـين للمبـدأ السـابق ذي الصيغـة الموجبـة. غـير أن كنـط يعـترض فيقـول: لا حاجـة للفـظ «يمتنـع» أو لفـظ «مُحـال»، وأن لفـظ «في آن واحـد» أو لفـظ «في الوقـت نفسـه» يعنـي الزمـان، والمبـدأ فـوق الزمـان. والجـواب: أن لفـظ «يمتنـع» أو «مُحـال» يفيـد ضرورة المبـدأ، وهـذه إفـادة ضروريـة، وإن قـول «في آن واحـد» أو «في الوقـت نفسـه» لا يـدل عـلى الزمـان إلا في الأمـور العرَضيـة الحادثـة، مثـل قولنـا: «لا يمكـن أن يكـون الجالـس ماشـيًا في الوقـت نفسـه»، وفيـما عـدا ذلـك، فهـو لا يعني الزمـان فقـط، بـل يعنـي عـلى العمـوم امتنـاع اعتبـار إحـدى قضيتـين متناقضتـين صادقـة وكاذبـة معًـا. عـلى أننـا لا نـرى بأسًـا في اسـتبعاد ألفـاظ الامتنـاع والوقـت والجهـة مـن منطـوق المبـدأ، بـل بالعكـس نستحسـن أن نكتفـي بتقابـل معنـى الوجـود واللاوجـود، فنقـول: «ليـس الوجـود واللاوجـود». وبـذا يبـين فـورًا التبايـن بـين الوجـود واللاوجـود، وأن هـذا المبـدأ صيغـة سـالبة لازمـة مـن الصيغـة الموجبـة القائلـة: «مـا هـو موجـود فهـو موجـود»، فيخـرج لنـا أن «مـا ليـس موجـودًا ليـس موجـودًا». وهـذا المبـدأ الثـاني يهيمـن عـلى الأحـكام والاسـتدلالات السـالبة: فمبـدأ الذاتيـة يعطينـا أول مطابقـة، ومبـدأ عـدم التناقـض يعطينـا أول مباينـة.

هـذه المعارضـة بـين الوجود واللاوجـود تثير في العقـل مبدأ ثالثًا يسـمى مبدأ

«الثالث المرفوع» أو «الوسط المرفوع»؛ لأنه يقول: «لا وسط بين الوجود واللاوجود»، فالموجود إما موجود أو غير موجود وهو يرجع إلى مبدأ عدم التناقض في صيغة شرطية منفصلة، ونتيجة تطبيقية تارة موجبة وطورًا سالبة تبعًا للحال.

وثمة مبدأ رابع يبرز من النظر في شرط وجود الموجود، وصيغته: أن «كل ما يوجد فله ما به يوجد»، أي: «فلوجوده سبب»، وهذا مبدأ السبب الكافي يتفرع إلى فرعين: أولهما السبب الذاتي، والثاني السبب الخارجي. فالذاتي هو ماهية الموجود نفسه أو تكوينه الذي متى يحلل يكشف عن عناصره وائتلافها، فيكشف عن إمكانه ويجعله معقولاً. والسبب الخارجي هو العلة الموجودة للموجود، أو المغيّرة إياه من حال إلى حال، وهذا المبدأ العِلّيَّة بالمعنى الدقيق، وصيغته: أن «كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة». وهو يطبق على الموجود بالفعل، بينما السبب الذاتي يتناول الممكن أيضًا.

وخامسًا، وأخيرًا، حين نتأمل في العلة المُوجِدة هذه نرى أنها إذا أوجدت معلولها توخت غاية، وإلا لما كانت خرجت عن سكونها. وهذا مبدأ الغائية، وصيغته: «كل ما يفعل فهو يفعل لغاية»، أو «كل فعل لازم عن غاية».

(2) قيمة المبادئ

هذه المبادئ بيّنة بذاتها؛ فإن موضوعها هو الوجود، أول المعاني وأبينها على الإطلاق، ومحمولها هو الوجود كذلك. وهي كلية: فإنها تنطبق على كل وجود سواء في الذهن وفي الخارج، وهي حاصلة في العقول جميعًا تطبقها صراحةً أو ضمنًا وتتصرح المعرفة الضمنية بالإنكار والتناقض؛ فإنك إذا سألك الطفل: من أوجد هذا الشيء؟ فأجبته: إن الشيء أوجد نفسه، لأَثَرتَ فيه الدهشة وعدم التصديق ونبهت فيه مبدأ العِلّيَّة. هي صادقة ضرورية

يمتنع تصور نقائضها، ويمتنع البرهان عليها برهانًا مستقيمًا لعدم وجود حد أوسط أبين منها نبرهن به، وهي لبيانها غير مفتقرة لبرهان. وإذا أنكرها منكر فيقام ضده برهان الخلف أو التناقض الذي يقضي بتعطيل الفكر. فهي تفرض نفسها على العقل، لا كقوة قاهرة أو كضرورة ناشئة من تركيب العقل، بل كنور يسطع. ونحن نبين هنا ماهية مبدأ الذاتية، وماهية مبدأ عدم التناقض، ولمّا كان ما يقال عن هذا المبدأ الثاني ينسحب على مبدأ الثالث المرفوع فلا نعيد القول، ونرجئ الكلام على مبدأ العِلّيَّة الفاعلية ومبدأ الغائية إلى مكانه من هذا الباب، فنقول: يرى البعض أن مبدأ الذاتية ليس مبدأ، وذلك لأنه عبارة عن تكرار الموضوع بالمحمول، فلا يعد حكمًا لأن الحكم يقتضي اختلاف حديه مفهومًا وإن اتحدا ذاتًا، وبهذا الاختلاف يزيد المحمول في علمنا بالموضوع، وبدونه يجيء مبدأ الذاتية من قبيل تفسير الماء بالماء، كما يُرى في قول بارمنيدس: «الوجود هو الوجود، واللاوجود هو اللاوجود».

قد يبدو هذا صحيحًا لأول وهلة، ولكن إذا اعتبرنا قصد العقل في صوغ المبدأ وفي تطبيقه اتضح لنا أنه حكم ومبدأ حقًا، وقصد بارمنيدس توكيد الوجود ووجوب التمييز بينه وبين اللاوجود ضد هرقليطس الذي كان يخلط بينهما بقوله بالتغير المتصل حيث تختلط الأضداد وتُمحى الفوارق، ولو كان مبدأ الذاتية مجرد تكرار لما أنكره منكِر، وإنما هو معرفة تُثبَت أو تُنفى. وقصد العقل في قولنا مثلاً: «المادة هي المادة والروح هي الروح»، أن كل موجود فهو ماهية معينة، وأن لكل من المادة والروح خصائص تعيِّنها فلا نخلط بينهما، كما يفعل الماديون إذ يردون الروح إلى المادة، أو التصوريون إذ يردون المادة إلى الروح. وكذلك حين نقول: «الخير هو الخير والشر هو الشر» لبيان تغايرهما ووجوب تمييز أحدهما من الآخر. أو نقول: «الله هو الله» أو «لا إله إلا الله»، نريد أن الله هو ما هو وليس ما يظنه الذين

يضلـون في حقيقتـه. وغـير ذلـك كثـير جـدًا. وكـم ذا يثـور مـن المناقشـات مـن جـراء الخلـط بـين الأشـياء أو بـين المعـاني، أيْ لعـدم مراعـاة مبـدأ الذاتيـة. ليـس المحمـول فيـه تكـرارًا للموضـوع إلا لفظًـا وظاهـرًا، وإنمـا هـو في الحقيقـة يشـير إلى تعريـف الموضـوع بمـا يخصـه مـن خصائـص ويعصـم مـن الغلـط فيـه.

ومبـدأ عـدم التناقـض أثـيرت ضـده أيضًـا إشـكالات: فقديمًـا قيـل إن هرقليطـس زعـم أن أيّ شيء فهـو موجـود وغـير موجـود في الوقـت نفسـه. ولعلـه لم يـرد إنـكار هـذا المبـدأ، وإنمـا أراد أننـا لا نـكاد نثبـت شـيئًا حتـى يكون قـد تغـير أو زال مـن الوجـود، بحيـث إن اللحظـة التـي نثبتـه فيهـا تحويـه ولا تحويـه، فيكـون ولا يكـون، لكـن لا في آن واحـد بالـذات. وهـذا معنـى مقبـول، عـلى أن هجـل قصـد إلى إنـكار المبـدأ، فقـال: إن معنـى الوجـود أعـم معنـى، ولـذا فهـو أقـر معنـى مـن حيـث خلـوه مـن كل تعيـين، ومـا كان خلـوًا مـن كل تعيـين فهـو لا وجـود. أو إذا وضعنـا هـذه الحجـة في شـكل قيـاسي صـارت هكـذا: مطلـق الوجـود غـير معـين، وغـير المعـين لا وجـود مطلـق، إذن فمطلـق الوجـود لا وجـود مطلـق. ولكـن مـن اليسـير أن نـرى أن الحـد الأوسـط، وهـو قولـه: «غـير معـين»، مأخـوذ بمعنيـين: ففـي المقدمـة الكـبرى يـدل فقـط عـلى غـض النظـر عـلى التعيـين، أيْ عـلى تجريـد معنـى الوجـود مـن الموجـودات المعينـة في الواقـع، والتـي لا توجـد إلا معينـة، وفي الصغـرى يـدل عـلى نفـي الموجـود نفسـه الـذي هـو محـل التعيـين.[1] فلـم يزعـزع هجـل مبـدأ عـدم التناقـض، ولكنـه هـو الـذي ناقـض نفسـه وبنـى مذهبـه بالجملـة عـلى هـذا التناقـض الأول.

وقـد ادعـى سـتوارت مـل أن مـن ألـف التحليـل والتجريـد لا يتعـذر عليـه أن يـروض ذهنـه عـلى تصـور نقائـض المبـادئ الأولى، وأن يصـدق أن الأمـور قـد تجـري في كوكـب آخـر صدفـة وعلى غـير قانـون. ولكنهـا دعـوى وحسـب،

---

(1) «ف ح»، ص 260 - 263.

فنحـن لا يتعـذر علينـا أن نتصـور نقيـض قانـون علمـي، ويمتنع أن نتصـور نقيض مبـدأ أول، فهـذا الامتنـاع لا يرجـع إلى عـادة فكريـة، بـل إلى الربـاط الـضروري بـين حـدي كل مـن المبـادئ الأولى، وهـو ربـاط لازم مـن معنـى الوجـود وعائـد إليـه، كـما بيّنـا كيـف يمكـن أن يقـوم في الوجـود مـا يتنـافى في الذهـن. إن الذهـن يـأبى إبـاءً فطريًـا حاسـمًا أن يصـدق بإمـكان التناقـض؛ وذلـك لأنـه يـرى بداهـة أن الموجـود يفقـد في هـذه الحالـة مـا يجعلـه يوجـد، أعنـي مطابقتـه لذاتـه، فـلا يوجـد. فالمبـادئ الأولى قائمـة، لا لأننـا نتصورهـا، ولكننـا نتصورهـا؛ لأنهـا ماثلـة في كل شيء.

هـذا وقـد نشـب خـلاف عـلى ترتيـب المبـادئ الأولى: هـل تعـود الأولويـة إلى مبـدأ عـدم التناقـض كـما ارتـأى أرسـطو[1]، وتابَعـه المشّـاءون جميعًـا، أم إلى مبـدأ الذاتيـة كـما يرتئـي المحدثـون محتجـين بأنـه أبسـط، وأن البسـيط متقـدم عـلى المركـب، وبأنـه موجـب وأن الموجـب متقـدم عـلى السـالب؟ ونلاحـظ أولاً أن مبـدأ عـدم التناقـض هـو عـين مبـدأ الذاتيـة؛ فإننـا إذا قلنـا: «مـا هـو موجـود فهـو موجـود» عنينـا أن «مـا هـو موجـود فليـس يمكـن ألا يكـون موجـودًا». ونلاحـظ ثانيًـا أن الأولويـة تعـود إلى مبـدأ الذاتيـة إذا نظرنـا إلى المبـادئ مـن جهـة مـا هـي قضايـا تترتـب تبعًـا للبسـاطة أو التركيـب وللإيجـاب أو السـلب، وتعـود إلى مبـدأ عـدم التناقـض إذا نظرنـا إلى المبـادئ مـن جهـة مـا هـي مبـادئ: ذلـك بـأن المبـادئ الأخـرى تتبرهـن بـه وهـو لا يتبرهـن بغـيره، فمـن ينكـر الذاتيـة يقـال لـه: إن هـذا الإنـكار يعنـي الوجـود واللاوجـود في آن واحـد، كـما ذكرنـا آنفًـا، وإن هـذا تناقـض، ومـن ينكـر مبـدأ العِلّيَّـة يقـال لـه: إن هـذا يعنـي أن مـا يظهـر للوجـود فهـو يوجِـد ذاتـه، وإن هـذا تناقـض، ومـن يشـك في مبـدأ عـدم التناقـض ويفـترض أنـه قـد يكـون كاذبًـا، يعلـم أن الكـذب غـير الصـدق، فيسـلم بالمبـدأ الـذي يدعـي أنـه

(1) «ف ي»، ص171.

يشك فيه. وديكارت الذي يريدنا أن نبدأ بالشك في المبادئ، ولو إلى أجل، فاته أنه إذا كان ممكنًا أن شيئًا بعينه يوجد ولا يوجد في الآن نفسه ومن الجهة نفسها، فقد صار ممكنًا التفكير وعدم الوجود. يضاف إلى هذه الميزة ميزة أخرى هي أنه إذا كان سالبًا فهو موجب أيضًا بالإيجاب الذي يلزم عن السلب: ذلك أنه يسلب اللاوجود عن الوجود من حيث إنه يقول: «ليس الوجود لاوجودًا». فينفي النفي. ونفي النفي إثبات، أيْ إن سلب قضية ما يستتبع إيجاب القضية المناقضة لها. فمبدأ عدم التناقض يعطينا الصيغة الكلية لليقين سواء بالنسبة للأحكام السالبة وللأحكام الموجبة؛ فهو أعم المبادئ ومِنْ ثَمَّة أولها.

ولكن الفلاسفة الحسيين لا يحفلون بالتناقض، وهم يفسرون المبادئ بحيث تفيد في تنظيم المعرفة دون أن يُقروا لها بكلية ولا ضرورة. إنها في نظرهم مجموعات تجارب يقوى اعتقادنا بها كلما ازداد التكرار. فمبدأ الذاتية ينشأ من أن الطبيعة لم تعرض علينا شيئًا أبيض وأسود أو حارًّا وباردًا في مكان واحد وزمان واحد. وما مبدأ العِلّيَّة إلا تعميم ما نشاهده من علاقات بين الجزئيات، كالعلاقة بين النار والحرق أو بين اللسع والألم أو بين الغيم والمطر، فينشأ في الذهن ميل للاعتقاد بأن السوابق نفسها يتبعها دائمًا اللواحق نفسها. هكذا يلخص ستوارت مل الرأي الحسي.

غير أن هربرت سبنسر، وهو حسي كذلك، يأخذ على رجال المذهب قولهم: إن المعاني والمبادئ تتكون بالتجربة الفردية. ويلاحظ أنها لازمة لهذه التجربة نفسها، فيجب أن تسبقها في الذهن. وأنه لو صح قولهم لكان الفَرَس مثلاً يقبل عين التربية التي يقبلها الإنسان ما دام كلاهما «لوحًا مصقولاً» في أول التجربة. ثم يعرض سبنسر نظرية جديدة، وهي أن تأثير الطبيعة في الإنسان تأثيرًا متصلاً قد كيَّف دماغه ولاءم بين الظواهر الوجدانية

والظواهر الطبيعية، فتكونت المعاني والمبادئ الأولى شيئًا فشيئًا كما تكونت بالتطور أعضاء النبات والحيوان، وتوارثها النوع الإنساني جيلاً فجيلاً. ولما كان الناس قد عاشوا في بيئة متشابهة فقد تولدت المعاني والمبادئ نفسها عندهم جميعًا، وهذا أصل كليتها. ولمّا كان الذهن قد تكيف هذا التكيف الخاص فقد صار عاجزًا عن تصور نقائضها؛ وهذا أصل ضرورتها، فهي أولية بالنسبة لكل واحد واحد من بني الإنسان، فتنظم بها التجربة الفردية، ولكنها مكتسبة بالنسبة للنوع الإنساني في جملته.

لقد توهم سبنسر كما توهم زملاؤه في الحسية، وليست نظريته بأفضل من نظريتهم، والاثنتان تلتقيان: في حسبان المبادئ الأولى تتكون بالتدرج سواءً في الفرد أو في النوع، ولكنها ليست مركبة حتى تكتسب جزءًا جزءًا وتورث جزءًا جزءًا، بل الظاهر لأول وهلة أنها بسيطة بيّنة بذاتها كما أوضحنا، فإما أن تدرك بداهةً أيْ دفعة واحدة، وإما ألّا تدرك أصلاً، وتبعًا لهذا يسقط القول بأن الاعتقاد بها يقوى بتزايد التداعي؛ فإن الطفل يراعيها في تفكيره، وإذا حاولنا أن نغلطه فيها فإنه لا يغلط. ثم إن المبادئ ضرورية لتنظيم التجربة، أيْ للربط بين ظواهرها بهذه المبادئ بإقرار الحسيين جميعًا، وهم يدعون أنها مستفادة من التجربة، فيقعون في دور لا مخرج لهم منه. كيف يمكن للأفراد في بدء تجربتهم، وكيف أمكن لأوائل الناس أن يفكروا بدونها ثم يكتسبوها للتفكير بوساطتها؟

إن الصعوبة واحدة في الحالتين، ولا يفيدنا شيئًا أن نرجع القهقرى إلى نشأة الإنسان.

أما التصوريون فيعترفون بضرورة المبادئ وكليتها، ولكنهم يجعلونها قوانين ذاتية للفكر، طبقًا لمذهبهم، فلا يصلون بينها وبين الوجود. يقول ليبنتز: «المبادئ الكلية تدخل في أفكارنا، وهي روحها ورباطها، وهي

ضرورية لها ضرورة العضلات والأوتار للمشي ولو أننا لا نفكر فيها. مثلها في النفس مثل عروق غير مرئية في الرخام على هيئة هرقل أو أبولون. وكما أنّه لكي تظهر هذه الهيئة للعيان يلزم أن يُسقط النحات أجزاء الرخام التي تحجبها، فكذلك لكي ندرك بالفعل المبادئ الأولى يتعين أن تبرزها التجربة، فالتجربة لا تعطينا مبادئ بل تكشف عنها فقط». ويوغل كنط في التصورية إلى أبعد من هذا الحد؛ فإنه يعتبر معنى الوجود نفسه صورة من الصور الذاتية للفكر، فيعتبر المبادئ مجرد قوانين منطقية، ويعرف مبدأ عدم التناقض مثلاً هكذا: «المحمول المنافي لموضوعه لا يمكن أن يوافق هذا الموضوع»، أو «ما من موضوع يمكن أن يحصل على محمول ينافيه»، بدل التعريف بالوجود واللاوجود كما أوردناه.

رأي ليبنتز يكاد يكون الحق من جهة اشتراك العقل والتجربة في إدراك المبادئ لولا أن المبادئ عنده غريزية في النفس وأن التجربة ذاتية، لا موضوعية. أيْ إنها جملة الصور الجزئية التي تظهر في الذهن، لا جملة الموجودات المدركة بالحواس، وأن التطابق بين قوانين الفكر وقوانين الأشياء سببه سبق التناسق من لدن الله؛ إذ لا تفاعل بين المونادات، بل تقابل بين حوادثها، ويبقى الفكر محصورًا في نفسه. بَيْدَ أنّ ليبنتز يعتقد بموضوعية الأحكام بحيث يكون الحق والباطل في العقل حقًّا وباطلاً في الوجود أيضًا، بينما يرى كنط أن الوجود خارج متناول الفكر فلا يجوز الحديث عنه والحكم عليه، وأن كل ما يجوز للفكر هو أن يعرف نفسه وحسب، وبذلك يَرُد كنط الوجود العيني إلى الوجود الذهني على ما بينهما من تعارض: فالوجود العيني موجود بالفعل أو ممكن الوجود، والوجود الذهني موجود في الذهن فقط، غير موجود في الخارج ولا ممكن الوجود؛ فإما أن العقل يعقل المبادئ إذ يطبقها، وحينئذ فلا حاجة لجعلها سابقة على التجربة، وإما أنه لا يعقلها،

وحينئذ فلا يسوغ له تطبيقها. وقد نقول إن المبادئ غريزية، لكن بمعنى أنها تُعلم بغاية السهولة والسرعة حالما تُعلم حدودها، مثل علمنا بأن الكل أعظم من الجزء، أو أن الجزء أصغر من الكل، أو علمنا بالطرفين. فبدقيق العبارة الغريزي في العقل ليس المبادئ، بل المَلَكة التي يدرك بها العقل المبادئ ويطبقها على الوجود، أما حدودها فمستفادة من التجربة ظاهرة أو باطنة.

الفصل الرابع

أقسام الوجود

(1) تعدادها

بعد لواحق الوجود ومبادئه تأتي بضعة أمور عامة على أعظم جانب من الأهمية لذاتها ولِما يترتب عليها من أثر في سائر المسائل الفلسفية. ونحن نحصرها في خمسة أقسام، هي: الفعل والقوة، الجوهر والعرَض، الماهية والوجود، العلة والمعلول، الغاية والوسيلة.[1] ونسميها بأقسام الوجود؛ لأن منها ما يتحقق في بعض الموجودات دون بعض، أو في بعض الموجودات تارة وفي بعض آخر تارة أخرى على التوالي: فمن الموجودات ما هو بالفعل من وجه أو وجوه ثم يعود إلى القوة، ومنها ما هو بالقوة من وجه أو وجوه ثم يخرج إلى الفعل، ومنها

(1) «ينقسم الوجود بأعراضه الذاتية إلى أصناف وأحوال: مثل كونه مبدأ وعلة ومعلولاً، وانقسامه إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، وإلى القديم والحادث، والقبل والبعد والمتقدم والمتأخر، والكلي والجزئي والتام والناقص، والواحد والكثير، والواجب والممكن؛ فإن هذه العوارض تثبت للموجود من حيث هو موجود لا من حيث إنه شيء آخر أخص منه» (الغزالي: معيار العلم، ص 211). «كون الشيء جوهرًا وعرَضًا هي القسمة الأولى التي ينقسم بها الوجود بما هو موجود» (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص 759). «الموجود بما هو موجود ينقسم بالذات إلى القوة والفعل» ص 1104. «الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وإلى ما بالفعل في كل واحد من أجناس المقولات» ص 1439.

جواهـر، ومنهـا أعـراض. والموجـودات المتحققـة ماهيـات مـع وجـود، بينـما الممكنـات ماهيـات وحسـب، ثـم يحصـل الوجود لما يتحقـق منهـا. والموجودات متفاعلـة: فمنهـا علـل، ومنهـا معلـولات. وهـي مترتبـة: فمنهـا غايـات، ومنهـا وسـائل. فهـذه الأمـور عامـة في عمـوم الوجـود، وليـس بعـد مـن «لواحـق الوجـود بمـا هـو موجـود إلا مـا كان مشـتركًا لجميـع الأجنـاس الموجـودة».[1] هـذا فضـلاً عـن أن اللـه ينفـرد عـن سـائر الموجـودات بأنـه فعـل محـض لا تخالطـه قـوة، وجوهـر لا تحـل فيـه أعـراض، ووجـود لا تحـده ماهيـة، وعلـة قصـوى لا معلـول بحـال، وغايـة أخـيرة لا وسـيلة عـلى الإطـلاق، فهـا نحـن أولاء نشرحهـا حتـى تتضـح مـن جميـع نواحيهـا.

(2) الفعل والقوة

أمـا الفعـل فأمـره ظاهـر حتـى ليـس يمكـن تعريفـه لبسـاطته وظهـوره؛ فإنـه مـن المعـاني الأوائـل المعلومـة بداهـةً. وأصـل اللفـظ قولـه عـن حـدث العمـل أو فعـل العمـل. ولمـا كان الفعـل كـمالاً مـا، فقـد أطلـق اللفـظ أيضًـا عـلى كـمال الفعـل أو تمامـه بعـد الحركـة التـي هـي فعـل غـير تـام لا يوجـد إلا بالتدريـج. والقـول بالتغـير الدائـم أو التطـور الخالـق، كـما يقـول هرقليطـس وهجـل وبرجسـون، لا ينـافي الفعـل: فـما دام هنـاك تغـير أو خلـق فهـذا يعنـي أن هنـاك انتقـالاً مـن شيء إلى شيء، أو مـن حـال لـشيء إلى حـال آخـر، أيْ إن هنـاك فـوارق، والفعـل لازم قبـل حـدوث الفـارق ولأجـل حدوثـه. ويطلـق اسـم الفعـل بطريـق التناسـب، كـما يطلـق اسـم الوجـود نفسـه وأسـماء لواحقـه؛ لأنــه متبايــن بتبايــن الموجــودات وأفعالــه، ولــه مــع ذلــك وحــدة نســبية كالوحـدة التـي لاسـم الوجـود وأسـماء لواحقـه.

(1) ابن رشد: المصدر السابق، ص 338.

وأما القوة فأمرها خفي يقتضي إمعان النظر، وقد أنكرها بعض الفلاسفة وغلط فيها آخرون. الأصل في استكشاف القوة والتمييز بينها وبين الفعل هو التغير الذي تظهرنا عليه التجربة ظاهرة وباطنة؛ فإننا إذ نرى الأشياء تتغير فتوجد بعد لاوجود، أو يوجد لها حال لم يكن لها، نميز بين ما حدث بالفعل وما لم يحدث ويمكن أن يحدث.

فإذا رأينا مثلاً حبة قمح تُزرع فتنبت حبوبًا مثلها، خطر لنا حتمًا أن الحبوب النابتة إنّما نبتت بقوة ما في الحبوب المزروعة، وأنه ليس لحبة فول قوة على إنبات قمح، ولكن لها قوة على إنبات فول، وأنه ليس لقطعة حديد أو خشب أو طباشير قوة على إنبات شيء. وإذا رأينا إنسانًا ما يقرأ ويكتب، ويترك القراءة والكتابة ويعود إليهما متى شاء؛ أدركنا أن له قوة عليهما لم تكن له قبل تعلمهما، وليست لغيره ممن لا يزالون أميين.

وهذه خطوة أولى لتعرف القوة بما هي، أو لتعرف وجودها على الأقل.

ونستطيع أن نتقدم خطوة أخرى لنعرفها بما ليست هي، فنقول: أولاً تبعًا لما تقدم إنها ليست مجرد الإمكان المنطقي لما لا يتضمن تناقضًا، فإذا قلنا إن القوة وجود غير متحقق وممكن التحقق، أردنا أنها شيء ما في طبيعة الموجود المتغير زائد على مجرد الإمكان وأقرب منه إلى التحقق. ثانيًا: ليست القوة هي الفعل كما يذهب إليه منكروها، فقد وُجد بين الفلاسفة القدماء من ادعوا أن القوة لا توجد إلا متى وُجد الفعل، وأن الذي لا يبني ليس له قوة البناء، ولكنها للذي يبني في الوقت الذي يبني.[1] ويكاد يجمع الفلاسفة المحدثون على إنكار القوة كذلك: فديكارت اعتبر الأجسام امتدادًا وحسب، وعلل فعلها بحركة من خارج دون حاجة إلى قوى فيها، واعتبر النفس جامعة

(1) أرسطو: ما بعد الطبيعة، م 9 ف3. انظر تلخيصنا لردوده في «ف ي» 176.

للأفعال الوجدانية وفاعلة على الدوام دون حاجة إلى قوى، وهو ينبه على أن «الفكر عين الجوهر المفكر أو النفس، وأن الامتداد عين الجوهر الممتد أو الجسم»،[1] وأن القوة العارفة ما هي إلا قوة واحدة بعينها تسمى بسبب تعدد وظائفها: عقلاً خالصًا أو مخيلة أو ذاكرة أو بصرًا أو سمعًا».. إلخ، كل ما في الأمر «أسماء نلتزم التمايز بينها،[2] لا أشياء موجودة حقًا». وهذا ما يدعيه لوك، فهو أيضًا ينبه على «أن القوى تجريدات، لا موجودات متمايزة». وأننا لا نشعر بالقدرة إلا حين نفعل، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحرارًا؛ إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق.[3]

ثالثًا: ليست القوة فعلاً كامنًا كما صوره ليبنتز فقد قال: إن من الأفعال التام الظاهر، ومنها الناقص الكامن، ولا حاجة إلى القوة التي ليست بفعل، إنّما القوة توتر متجه إلى الفعل بذاته ومعطل أو معوق، مثله مثل مشدود إلى جسم ثقيل أو قوس مشدودة، فلا يُفعل بتحريك محرك مغاير كما هو حال الجسم في رأي أرسطو وديكارت، بل بتوتره وتلقائيته التي تجعل منه وسطًا بين القوة والفعل كما عرفهما أرسطو.

والأدلة على نفينا هذه الآراء واضحة لأقل تدبر حتى لنعجب كيف غابت عن هؤلاء الفلاسفة، إلا أن يكونوا قد انساقوا إليها بموجب مبدأ خاطئ قبلوه فلزمتهم نتائجه.

والمبدأ الخاطئ هنا أن العقل لا يقبل إلا المعاني الجلية المتميزة كالمعاني

(1) كتاب «مبادئ الفلسفة». م 1 فقرة 69.

(2) كتاب «قواعد تدبير العقل» فقرة 79.

(3) كتاب «محاولة في الفهم الإنساني»، م2 ف21 فقرة 6، وكتابنا «ف ح» 4 ص 139.

الرياضيـة، والقـوة غامضـة محجوبـة عـن الحـس والعقـل، إذن فهـي غـير مقبولـة، ويجـب أن تفسر بطريقـة مـا. ولكـن الطـرق التـي ابتُدعـت لا تفـسر شـيئًا، فالـرأي الأول يـترك الموجـودات وأفعالهـا لمطلـق الإمـكان، أيْ للفـوضى والمصادفـة؛ فـإن مطلـق الإمـكان يتنـاول إمكانـات لا تحـصى. والواقـع أن لـكل موجـود إمكانـات معينـة محـدودة، حتـى إمكانـات الحريـة، فليـس في مقـدور الحريـة الإنسـانية أن تغـير طبيعـة الإنسـان أو طبائـع الأشـياء، ولا أن تفعـل كل مـا نريـده أو نتمنـاه، فـإذا كانـت إمكانـات كل موجـود معينـة محـدودة، كان هـذا دليـلاً عـلى أن كل موجـود إنّمـا يفعـل (أو ينفعـل) بقـوى فيـه معينـة محـدودة.

والـرأي الثـاني يقبـل الفعـل دون شرطـه فيجعـل الفعـل مسـتحيلاً، وذلـك بـأن اكتسـاب فـن مـن الفنـون أو علـم مـن العلـوم يقتـضي قـوة لـه، فإننـا إذا رسـمنا حـروف الهجـاء أو أرقـام الأعـداد ونطقنـا بهـا أمـام طفـل وقـرد، تعلمهـا الطفـل ولم يتعلمهـا القـرد مهـما كررنـا المحاولـة. وإن اسـتئناف مزاولـة الفـن أو العلـم المكتسـب يقتـضي بقـاء القـوة عليـه وبقـاء المكتسـب منـه، بينـما المزاولة والاكتسـاب واسـتئناف المزاولـة أمـور ممتنعـة عـلى فائـدة القـوة؛ كالقـرد في المثـال السـابق، وعـلى الحاصـل عـلى القـوة دون اكتسـاب؛ كالأمـي الـذي لا يقـرأ ولا يكتـب. ولـو تأمـل أصحـاب هـذا الـرأي لوجـدوا أن مـا لا قـوة لـه فهـو لا يفعـل، اللهـم إلا بتحريـك خارجـي، وهـذا التحريـك في مذهبهـم المنكِـر للقوة والكيفيـة هـو نقلـه، أيْ تحريـك مـادي آلي، فكيـف وأيـن تبـدأ الحركـة؟ وكيـف نـدرك معنـى مـن المعـاني حـين يصـل إلى سـمعنا ذبذبـة ماديـة إلا أن نكـون قـد حفظنـا العلاقـة بـين هـذه الذبذبـة وبـين المعنـى، فكانـت لنـا قـوة عـلى هـذا الحفـظ وعـلى اسـتئناف الإدراك؟ وكيـف يحـدث المـاء مثـلاً حدوثًـا مطـردًا بتفاعـل الأكسـجين والهيدروجـين إذا كان هـذا التفاعـل حركـة آليـة صرفًـا ولم يكـن في كل مـن العنصريـن قـوة مرتبـة إلى قـوة الآخـر متجهـة إلى هـذا التركيب،

معينـة بمقـدار بحيـث لـو زاد المقـداران المتفاعـلان عـلى المقـدار المعـين بقـي الزائـد خـارج التركيـب. وليسـت تقتـضي المـادة لذاتهـا أو الحركـة لذاتهـا تركيبًـا معينًـا ولا مقـدارًا معينًـا؟ والعلـوم الطبيعيـة حافلـة بأمثلـة مـن هـذا القبيـل ومـن الإسراف، بـل مـن التناقـض الصريـح إرجـاع أفعـال متباينـة إلى مصـدر واحـد بالـذات تفاديًـا مـن قبـول القـوة، كـما صنـع ديـكارت، والمنطـق يقـضي بإرجـاع كل منهـا إلى مصـدر خـاص.

والـرأي الثالـث ابتدعـه ليبنتـز لـكي يوفـق بـين التجربـة التـي ترينـا أشـياء وأفعـالاً تكـون بعـد أن لم تكـن، وبـين مذهبـه العقـلي المطلـق القـاضي بالتصـور الجـلي المتميـز ليـس غـير، فاسـتبعد القـوة كوسـط بـين الوجـود الظاهـر وبـين مطلـق اللاوجـود، أو التـي هـي وجـود غـير معـين ومِـنْ ثَمَّـة غـير متصـور طالمـا لم تتعـين بالفعـل. واسـتعاض عنهـا بفعـل ناقـص يتجـه إلى التـمام، أو وجـود كامـن يتجـه إلى الظهـور، فيكـون وسـطًا ممكـن التصـور. ولكـن هـل نسـتطيع أن نتصـور أفعالنـا جميعًـا كامنـة فينـا منـذ ميلادنـا وتظهـر بالتـوالي؟ وهـل نقـول إن الكائـن عـن آخـر كان فيـه عـلى هيئـة مصغـرة؟ وهـل كانـت الحبـوب النابتـة موجـودة في الحبـة المزروعـة بعددهـا ومقوماتهـا لكـن في كميـة متضائلـة؟ هـل كان العلـم كامنًـا في الطفـل قبـل أن نعلمـه إيـاه؟ إذا سـايرنا أفلاطـون وأجبنـا بالإيجـاب، بقـي أن النفـس في مذهـب أفلاطـون تعلمـت في حيـاة سـابقة بـكل معنـى التعلـم، فكانـت بالقـوة إليـه وإلى مزاولـة العلـم بعـد ذلـك؛ إذ إن الفكـر الكامـن شيء ومزاولتـه شيء آخـر.

نتقـدم خطـوة أخـرى في تعريـف القـوة بالنظـر في أنواعهـا؛ فإنهـا تنقسـم إلى فعليـة وانفعاليـة، وإلى طبيعـة ونطقيـة، وإلى قريبـة وبعيـدة. القـوة الفعليـة أو الفاعليـة هـي قـدرة الموجـود عـلى إحداث تغيـير في موجـود آخر، أو في نفسـه بما هـو آخـر، أيْ بمـا هو حاصل على قـوة انفعالية إلى جانب قوتـه الفعلية: كالطبيب

الـذي يـداوي نفسـه، فإنـه يفعـل ذلـك بعلمـه الطبـي الـذي هـو قوتـه الفعليـة، فيؤثـر في مرضـه الـذي هـو آخـر بالنسـبة إليهـا ويقبـل الـدواء. وبعبـارة أخـرى: إن الموجـود الـذي يغـير مـا بنفسـه هـو مغـير ومتغـير مـن وجهتـين متمايزتـين لا مـن جهـة واحـدة. والقـوة الانفعاليـة أو المنفعلـة هـي قـدرة في الموجـود عـلى قبـول فعـل موجـود آخـر، أو فعـل منـه هـو بمـا هـو آخـر، وذلـك كالـداء بالنسـبة إلى المـداوي وإلى الـدواء في المثـال السـابق، أو كعقـل الطفـل بالنسـبة إلى المعلـم والمتعلـم.

والقـوة الطبيعيـة هـي التـي في طبيعـة الموجـود، سـواء أكان فاعـلاً أم منفعـلاً، وهـي محـدودة نحـو شيء واحـد أو وظيفـة واحـدة: كالنـار تسـخن، أو العقـل يعقـل، أو المخيلـة تتخيـل. والقـوة النطقيـة أو العقليـة هـي التـي في النفـس الناطقـة بمـا هـي ناطقـة، وتتنـاول العلـوم والفنـون، وليسـت محـدودة نحـو طـرف واحـد، بـل قـد تفعـل طرفًـا أو الآخـر بحسـب الاختيـار: فعلـم الطـب يشـتمل عـلى معرفـة الصحـة والمـرض، فهـو في النفـس قـوة الصحـة والمـرض جميعًـا، ولـو أن معرفـة أحـد الضديـن هـي المقصـودة فيـه بالـذات، ومعرفـة الضـد الآخـر بالعـرَض، فهـو يعلـم الصحـة لـكي يحدثهـا ويصونهـا، ويعلـم المـرض ليزيلـه لا ليحدثـه، والإرادة تجـرح أحـد الضديـن. وعلـم الأخـلاق يشـتمل عـلى معرفـة الخـير والـشر، فهـو في النفـس قـوة الاثنـين، إلا أن المقصـود فيـه فعـل الخـير واجتنـاب الـشر، وقـد ترجـح الإرادة فعـل الـشر.

والقـوة القريبـة هـي المهيـأة كل التهيـؤ للخـروج إلى الفعـل حالمـا تفعـل علتهـا أو يُرفـع المانـع لهـا، وهـي القـوة في الحقيقـة. أمـا القـوة البعيـدة فهـي التـي لا تخـرج إلى الفعـل إلا بعـد مرورهـا بالمراحـل التـي تفصـل بينهـا وبـين التهيـؤ الأخـير، فـإذا قلنـا إن الكائـن الحـي هـو بالقـوة في العنـاصر الكيميائيـة، أو إن هـذا الطفـل فيلسـوف أو شـاعر بالقـوة؛ فإننـا نقـول ذلـك بـضرب مـن التجـوز يعـود إلى الإمـكان المنطقـي، وقـد بيّنـا أنـه ليـس أيّ شيء كان هـو بالقـوة أيّ شيء كان.

في ضوء هـذه الإيضاحـات نفهـم تعريـف ابـن سـينا للقـوة بأنهـا: «مـا بـه يجـوز مـن الـشيء فعـل أو انفعـال».[1] وتعريـف ابـن رشـد بأنهـا: «الاسـتعداد الـذي في الـشيء والإمـكان الـذي فيـه لأن يوجـد بالفعـل».[2] فالعبارتـان تعرّفـان القـوة، لا في ذاتهـا، وهـي غـير مدركـة بمـا هـي كذلـك، بـل الفعـل، وهـي إنّمـا تعـترف بـه؛ إذ إنهـا نسـبة إليـه، أيْ كافيـة لـه، أو قـدرة عليـه واسـتطاعة لـه. والعبارتـان تثبتـان القـوة عـلى أنهـا وجـود حقيقـي وإن لم تكـن فعـلاً. وقـول ابـن سـينا: «مـا بـه يجـوز مـن الـشيء فعـل أو انفعـال» يضـارع قـول ابـن رشـد «الاسـتعداد الـذي في الـشيء والإمـكان الـذي فيـه» لا مجـرد الإمـكان أو القـوة البعيـدة، بـل الاسـتعداد الوجـودي الـذي بدونـه لا يجـوز مـن الـشيء فعـل أو انفعـال. فأصـل اللفـظ الدلالـة عـلى مـا ليـس موجـودًا بالفعـل لكنـه يقـدر أن يوجـد أو يقـوى عـلى الوجـود بالفعـل. فـلا ينبغـي أن يصدنـا خفـاء القـوة في ذاتهـا عـن وضعهـا في الوجـود كقسـيمة للفعـل، مـن حيـث إنهـا نسـبة حقيقيـة إلى الفعـل لولاهـا لا يوجـد الفعـل، وإنهـا كالفعـل تقـال بطريـق التناسـب لتباينهـا بتبايـن الموجـودات وأفعالهـا، مـع الوحـدة الـدال عليهـا اسـمها والمعرفـة هاهنـا.

ففـي المسـألة ثلاثـة مذاهـب: مذهـب يقـول بالقـوة وحسـب، كما نـراه عند هرقليطـس وهجـل وبرجسـون، فيتصـور الوجـود غـير معقـول وصـيرورة صرف. ومذهـب يؤمـن بالفعـل وحسـب، فيجمـع الـكل في واحـد، ويعتـبر الصـيرورة وهْـمًا، كـما نـرى عنـد بارمنيـدس، أو شـبه وهْـم، كـما نـرى عنـد سـبينوزا. قـال بارمنيـدس: «الوجـود موجـود، فـلا يحـدث عنـه وجـود»، ظانًّـا أن الوجـود هـو بالفعـل حتـمًا، وأنـه متجانـس عـلى مـا يشـبه أنـه يبـدو في ذهننـا، فـلا كـثرة ولا صـيرورة، غـير عـارف أن الوجـود قـد يكـون أيضًـا بالقـوة، أو أن القـوة نـوع مـن

(1) النجاة، ص 348.

(2) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 41.

الوجـود، وأن الصـيرورة خروجهـا إلى الفعـل، وغـير عـارف أن وحـدة معنـى الوجـود في الذهـن هـي ثمـرة تجريـد عقـلي مـن موجـودات متعـددة يقـال عليهـا بالتشـكيك لتغايرهـا، فالكـثرة ممكنـة، وهـي الأصـل الـذي يواجهنـا بـادئ ذي بـدء. أمـا سـبينوزا فقـد قبـل الكـثرة، لكـن عـلى أنهـا كـثرة صفـات وأحـوال لجوهـر كلي واحـد، وقَبِـل الصـيرورة، لكـن عـلى أنهـا صـيرورة آليـة تتدافـع فيهـا الأحـوال أيْ الجزئيـات، ويفعـل كل منهـا بمـا يتلقـى مـن دفـع لا بقـوة مركـوزة فيـه. وهـذا نـوع مـن التوسـط بـين بارمنيـدس وهرقليطـس، مـع ميـل إلى الأول أشـد، مـن حيـث إن الأصـل عنـده أيضًـا الوحـدة والثبـات، وإنـه لا يبقـى معهـما للكـثرة والصـيرورة إلا ظـل مـن وجـود مسـتند عـلى الجوهـر الأوحـد.

الوسـط الحـق هـو المذهـب الثالـث: مذهـب أرسـطو؛ يجمـع بـين القـوة والفعـل، ويـرى أن القـوة، وإن كانـت غـير معقولـة في ذاتهـا، فهـي معقولـة بالقيـاس إلى الـذي يخـرج إليـه؛ فـإن الفعـل كـمال القـوة ومـن أجلـه وُجـدت، وهـو محققهـا، فـما مـن متغـير إلا ولـه مغـير، أو مـا مـن متحـرك إلا ولـه محـرك، وعـلى ذلـك يخطـئ الذيـن يفـسرون الكـون بتطـور المـادة، واضعـين في الأصـل القـوة والاختـلاط زمنًـا غـير متنـاهٍ. ولـو صـح زعمهـم لَـما أمكـن أن تخـرج الأشـياء مـن القـوة إلى الفعـل، ومـن الاختـلاط إلى النظـام. وبفضـل هـذه البديهيـات يتفـق العقـل مـع الوجـود، ويصعـد إلى فاعـل أول.

(3) الجوهر والعرض

مـن الموجـودات مـا هـو منفصـل عـمّا سـواه، قائـم بـذات متقـوم في ذاتـه، مُعـيَّن تعيينًـا أوليًّـا بماهيـة باقيـة ما بقـي هو، مثلما نـرى في زيد هذا أنه إنسـان. ومنهـا مـا هـو حـال في المتقـوم في ذاته، معـين له تعيينًـا ثانويًّا يجعل منه شـخصًا مشـارًا إليـه، كالمقـدار واللـون وسـائر ما ينضاف عـلى الماهية في الأشـخاص. وهذا

التعيـين الثانـوي قـد يكـون «مفارقًـا» زائـلاً، وهـو في الغالـب كذلـك. وقـد يكـون «لازمًـا» ثابتًـا، كالبيـاض في ققنـس العـالم القديـم، أو السـواد في ققنـس العـالم الجديـد (10ج)، دون أن يمنـع لزومـه وثباتـه مـن اعتبـاره ثانويًـا متمايـزًا مـن الماهيـة جائـز المفارقـة.

فالموجـود الـذي مـن النـوع الأول محـل وموضـوع للـذي مـن النـوع الثـاني، وليـس هـو في محـل أو موضـوع. وظاهـر أن المتقـوم في ذاتـه المقـوم لغـيره أشرف مـن هـذا المتقـوم بـه. وبهـذا الاعتبـار اصطلـح في العربيـة عـلى تسـمية المتقـوم في ذاتـه «جوهـرًا» وعـلى تسـمية المتقـوم في غـيره «عرَضًـا». قـال الغـزالي: «الجوهـر اسـم وضعـه واضـع اللغـة لحجـر يعرفـه الصـيرفي، ونقلـه المتكلـم (صاحـب علـم الـكلام) إلى معنـى هـو أحـد أقسـام الموجـودات».[1]

وقـال ابـن رشـد: «هـذا الاسـم عنـد المتفلسـفين منقـول مـن الجوهـر عنـد الجمهـور، وهـي الحجـارة التـي يغالـون في أثمانهـا، ووجـه الشـبه بـين هذيـن الاسـمين أن هـذه لمـا كانـت إنمّـا سـميت جواهـر بالإضافـة إلى سـائر المقتنيـات لشرفهـا ونفاسـتها عندهـم، وكانـت أيضًـا مقولـة الجوهـر أشرف المقـولات، سـميت جوهـرًا».[2] واصطلـح عـلى اسـم العـرض للدلالـة عـلى مـا يعـرض للجوهـر، أو «أنـه منقـول مـما يـدل بـه عنـد الجمهـور، وهـو الـشيء السريـع الـزوال».[3] وهكـذا نـدرك مبـدأ الجوهريـة عـلى أنـه تعيـين لمبـدأ الذاتيـة: «الموجـود واحـد بعينـه تحـت أحوالـه المتعـددة المتغـيرة». ومـن هـذه الوجهـة لا يخـرج الموجـود عـن هذيـن القسـمين، فإنـه إمـا جوهـر وإمـا عـرَض.

للجوهـر إذن تعريفـان، فهـو: الموجـود المتقـوم في ذاتـه، وهـو موضـوع

(1) معيار العلم، ص 51.

(2) تلخيص ما بعد الطبيعة ص 7.

(3) الموضع السابق.

الأعـراض أيْ محلهـا وحاملهـا، الأول بمثابـة الحـد، والثـاني بمثابـة الاسـم. فـالأول مفضـل، وقـول: «المتقـوم في ذاتـه» خـير مـن قـول: «الموجـود لا في موضـوع»، عـلى كثرة ورود هـذا التعبـير عـن ابـن سـينا وابـن رشـد، وبيانـه بـأن الجوهـر «يقـال لـكل موجـود لذاتـه لا يحتـاج في الوجـود إلى ذات أخـرى تقارنهـا حتـى يقـوم بالفعـل».[1]

أجـل، إن القولـين يرجعـان إلى واحـد، فالمتقـوم في ذاتـه هـو الموجـود لا في موضـوع، غـير أنـه يَجمُـل صـوغ التعريـف في صـورة موجبـة كلـما أمكـن ذلـك لمـا هـو معلـوم مـن أن التعريـف السـالب يقـول مـا ليـس الـشيء هـو ويـدع ماهيتـه خافيـة، بينـما التعريـف الموجـب يقـول مـا الـشيء هـو ويـؤدي إلى الذهـن معنـى ثبوتيًّـا ربمـا لا يؤديـه السـلب إلا بـشيء مـن العنـاء، فالإيجـاب متقـدم عـلى السـلب. ثـم إن قبـول الأعراض ليـس شرطًـا للجوهرية بإطـلاق، هو وظيفـة ثانويـة للجواهـر الحادثـة، ويخـرج منـه اللـه الـذي هـو جوهـر محـض غـير قابـل لعـرض ما، عـلى حـين أن التعريف الأول شـامل ينطق عـلى كل جوهر.

أمـا العـرض فتعريفـه مقابـل للتعريـف الثـاني للجوهـر، فإنـه «ماهيـة موجـودة في آخـر وجودهـا في موضـوع أو محـل»، فهـو «وجـود مقبـول لا غـير» (النجـاة 204). فينبغـي أن يفهـم حلولـه في موضـوع بمعنـى اتحـاده بـه وتقوّمـه فيـه، لا كحلـول الجـزء في الكل، أو الجسـم في المـكان، أو المعلـول في العلة! فليس للعـرض مـن حقيقـة إلا بالجوهـر: كالشـكل واللـون والحركـة فإنهـا لا توجـد إلا في موضـوع، وسـنزيد هـذا بيانًـا فيـما يـلي. ولنـزد الآن في بيـان معنـى الجوهـر بإيـراد الاختـلاف في اسـتعمال اللفـظ، فنقـول: كان أفلاطـون يـرى أن المثـل هـي الموجـودات الحقـة، وأن الأجسـام الطبيعية أشـباح لها، فثبت عنـده أن المثل هي الحقيقـة باسـم الجوهـر، وأن الجزئيـات إن أطلـق عليهـا هـذا الاسـم فبالتبعيـة

---

(1) ابن سينا: رسالة الحدود.

وبصفـة ثانويـة، قـال: «لا تُسَـمِّ المـاء المحسـوس مـاءً، وإنمـا قـل إنـه شيء شـبيه بالمـاء». وافـترق عنـه أرسـطو؛ إذ ثبـت لديـه أن المثـل لمـا كانـت كليـات فيسـتحيل أن يحصـل لهـا وجـود، وأن الموجـود حقًّا هـي الجزئيات، سـواء أكانت ماديـة محسوسـة أو روحيـة معقولـة: كالنفـوس الإنسـانية والعقـول العلويـة، فـكان يسـميها جميعًـا جواهـر أُوَل، ويسـمي المعـاني الكليـة الماثلـة في عقلنـا جواهـر ثـواني، وينبـه عـلى أن اسـم الجوهـر إنّمـا يطلـق عـلى الجواهـر الأول والجواهـر الثـواني لا بالتواطـؤ بـل بطريـق التناسـب مـن حيـث إن قـوام الجـزئي هـو بذاتـه لا بالـكلي، وقـوام الـكلي هـو بالجـزئي، فالجـزئي أولي بالجوهريـة.

وإذا تأملنـا في هذيـن النوعـين مـن الجوهـر وجدنـا أن الجوهـر الأول هـو ما ليـس في موضـوع ولا يُحمَـل عـلى موضـوع، كزيـد مثـلاً. بينـما الجوهـر الثـاني وإن كان ليـس في موضـوع فهـو يحمـل عـلى موضـوع، كإنسـان في قولنـا: «زيـد إنسـان».

والفلاسـفة الإسـلاميون، كابـن سـينا وابـن رشـد ومـن تبعهـما، يعنـون بلفـظ الجوهـر وبصفـة شـاملة «الموجـود لا في موضـوع»، وثانيًـا وبصفـة محـدودة «محـل الأعـراض أو موضوعهـا». والمتكلمـون يخصصونـه بالجوهـر الفـرد المتحيـز الـذي لا ينقسـم، ويسـمون المنقسـم جسـمًا لا جوهـرًا، وبحكـم ذلـك يمتنعـون عـن إطـلاق اسـم الجوهـر (كـما يطلقـه الفلاسـفة) عـلى (اللـه) المبـدأ الأول.[1] وابـن سـينا، بعـد أن عـرف الجوهـر بأنـه الموجـود لا في موضـوع، وينبـه عـلى أن اللفـظ مشـترك، يقول (في رسـالة الحـدود) إن هذا اللفظ: «يقـال بالذات لكل شيء كان، كالإنسان أو كالبياض، وإن كان موجودٌ، وإن كان كالبياض والحرارة والحركـة، فهـو جوهـر». كيـف يكـون ذلـك وهـذه أمثلـة للعـرض؟ كيـف يمكـن الجمـع في مدلـول واحـد بين الإنسـان والبياض؟ وقال ابن رشـد مثـل هذا، وفسره

(1) الغزالي: معيار العلم، ص 193، وتهافت الفلاسفة، ص 10.

كما يلي: «إن هذا إنّما يسمى جوهرًا بالإضافة لا بالإطلاق، ولم يضع واحد العرض من جهة ما هو عرض جزءًا وجوهرًا، بل من جهة ما ظن أنه معرف ذات الجوهر المشار إليه، فمن رأى أن كليات الشيء هي التي تعرف ماهيته، أو أنها الأبعاد الثلاثة، أو أنها أجزاء لا تتجزأ، أو أنها المادة والصورة، رأوا أنها أحق باسم الجوهر من الشيء المشار إليه، إذا كان من المستحيل أن يكون أوائل الجوهر واستقصاؤه (أيْ أجزاؤه) ليس بجوهر؛ فإن الشيء الذي هو سبب لأمر ما أحرى بذلك الأمر الذي هو له سبب » .[1]

وفي العصر الحديث نجد ثلاثة تعريفات مشهورة: أولها تعريف ديكارت القائل: إن الجوهر «هو الذي يوجد بحيث لا يفتقر في الوجود إلا لذاته». هذا التعريف مدعاة للبس، فقد يعني: «ما لا يفترق لموضوع أو محل لكي يوجد»، وهذا معنى مقبول. وقد يعني: «ما لا يفترق لشيء آخر كعلة لوجوده»، وهذا معنى يستتبع إما أن الجواهر موجودة بذاتها، ومِنْ ثَمَّة إلهية، أي يستتبع وحدة الوجود، أو أن اسم الجوهر يجب أن يقصر على الله، وحينئذ تكون الموجودات أعراضًا لله، فنقع في وحدة الوجود كذلك. وفعلاً استدرك ديكارت قائلاً: «بدقيق العبارة الله وحده هكذا».[2]

التعريف الثاني هو الذي يؤسس عليه سبينوزا مذهبه في وحدة الوجود، ويفتتح به كتابه «الأخلاق» حيث يقول: «الجوهر هو الشيء الموجود في ذاته والمتصور بذاته، أي الشيء الذي لا يفترق تصوره إلى تصور شيء آخر». وهذا خلط بين الوجود في الذات والوجود بالذات، وخلط بين الوجود في الذات وبالذات وبين المتصور بالذات؛ إذ قد يكون الشيء في ذاته وبذاته ولا يتصوره بذاته بل بواسطة معنى آخر أو معانٍ أُخَر كما يجري لنا في حق الله.

(1) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 7 باختصار.

(2) مبادئ الفلسفة، المقالة الأولى، الفقرة 51، باختصار.

والتعريف الثالث شائع لدى الحسيين وكنط ومن جاء بعده من التصوريين، وهو قولهم: إن «الجوهر فكرة محل أو موضوع ثابت الكيفيات متغيرة». يقولون إنه فكرة أو معنى، فلا يعتقدون بموضوعيته، مع فارق في تفسير أصل هذه الفكرة: الحسيون يفسرونه بأن الذهن يلاحظ توزع الإحساسات في مجموعات وتلازمها فيها، فيعتاد اعتبارها شيئًا واحدًا يدل عليه بلفظ واحد، كالإنسان والفَرَس والشجر، دون أن يدري لتوزيع الإحساسات وتلازمها علة ما، فيقدر له أساسًا ويسميه بالجوهر. فهم يكررون هنا ما يقولونه في سائر المعاني. ويذهب كنط إلى أن المعاني، ومنها معنى الجوهر، أمور لا ينالها الحس، ولكنها غريزية في العقل نستخدمها لتنظيم التجربة، ونستدل عليها برسوم خيالية، والرسم الخيالي للجوهر: «بقاء كمية المادة»، وبتعبير آخر: تلازم الإحساسات كما يقول الحسيون. وهذا يقودنا إلى الفحص عن قيمة معنى الجوهر، فنقول: محال أن يكون الجوهر فكرة ذاتية لا غير كما يدَّعون؛ فإن الظواهر موجودة، وشرط الموجود موجود. محال عدم الإقرار بفاعل للفعل ومُظهِر للظاهرة. وإذا كان الجوهر مجرد فكرة ناشئة عن تلازم الظواهر أو بقاء كمية المادة، أفليس هذا التلازم أو هذا البقاء بحاجة إلى تعليل؟ ولكنهم لا يدرون له تعليلاً، وإذا كان الجوهر عبارة عن جملة ظواهر، فأين توجد الظواهر؟ هل هي موجودة بذاتها؟ إنها إذن جواهر، أم هي موجودة في غيرها؟ إن هذه الأغيار إذن جواهر، وإلا تداعينا إلى ما لا نهاية. إنهم يخطئون في تصور الظواهر خطأ ساذجًا للغاية: فإن الحواس تدرك الكيفيات لا قائمة بذاتها، بل متشخصة في موضوع؛ إذ ليس يوجد «بياض» (مجرد)، بل يوجد «أبيض» (مشخص)، أعني حصول البياض للشيء الذي يصير به أبيض. ولذا كان للإحساس مقدار كما يقرره علم النفس، فيبدو اللون ممتدًّا بالغًا ما بلغ صغره، ويبدو الصوت كميًّا؛ بحيث إذا أردنا أن نعبر عن الواقع تعبيرًا صادقًا، لم نقل إن الحواس تدرك اللون والشكل

والصوت والطعم والرائحة والحرارة، وإنما قلنا إنها تدرك المتلون والمتشكل وذا الصوت وذا الطعم وذا الرائحة والحار.. وما إلى ذلك، دون أن تميز أول الأمر العرض من الجوهر، ولكن العقل يميز؛ إذ يرى الشيء باقيًا هو هو في طبيعته بينما الأعراض تتغير، فيعلم أن جوهر الشيء متمايز من أعراضه حقًا.

ويخطئ الظاهريون في تصور العرض إجمالاً؛ فإنهم يتخيلونه كما يرون اللون مثلاً واردًا على الشيء من خارج وملصوقًا به، ويظنون أننا نحن الذين نفترض له موضوعًا أو محلاً خاليًا. والحقيقة أن الجوهر أو الشيء أو الموجود يتكون ويدوم معه أعراضه يظهر بها وفيها، فنعرفه في نوعه وشخصه بها وفيها؛ إذ إنها «ظواهره» وليست حجبًا تخفيه وتخدع عنه. والحقيقة أن العرض صادر عن الجوهر ومقبول فيه صدورًا وقبولاً ذاتيًا، كما نرى الأشياء من جامدة وحية تظهر طبعًا بأعراض خاصة، وحتى حين يكون العرض مقبولاً من خارج، كلون الذي ينتقل من مناخ إلى آخر، أو طعم النبات والحيوان يتغير بتغير الاستنبات والمأكل والبيئة، أو كالعلم يلقنه المعلم، فإن الجوهر يتمثله ويجعله جزءًا من ذاته. فليس حدوث العرض في الجوهر كوقوع لون صناعي على سطح الشيء، ولكنه فعل ذاتي للجوهر.

هذا الذي تحسه الحواس ويعقله العقل، يتأيد ويتضح إلى أبعد حد بالولوج إلى «الأنا» الذي هو الجوهر المدرك بالوجدان: فليس من ينكر أننا نضيف ظواهرنا الوجدانية إلى ذات ثابتة هي «الأنا» حتى في الحالات المسماة بأمراض الشخصية. فالتغيرات النفسية تبدو لنا لا كأنها مطلق ظواهر بل على أنها ظواهرنا نحن تتعاقب مع بقاء شخصيتنا، فندرك الأنا تارة حاسًا وطورًا عاقلاً أو مريدًا أو منفعلاً أو متخيلاً أو متذكرًا. فأعجب للظاهريين يدّعون أنهم لا يقرون إلا بالتجربة ثم يكابرون في شهادة الوجدان هذه:

لِمَ تكون شهادته أقل صدقًا في إدراك بقاء الشخصية منها في إدراك تعاقب الظواهر؟ إن الشواهد على بقاء الشخصية كثيرة واضحة كل الوضوح: فالعادة، سواء أكانت جسمية أم ذهنية، تكتسب بتكرار الفعل، ولا يفيد التكرار إلا إذا حدث في ذات بعينها، والذكر والتذكر يدلان على أن هناك ذاتًا بعينها تستعيد الماضي وتصل بينه وبين الحاضر، وإلى الذكر والتذكر يرجع تداعي الصور الذي يُعوّلون عليه أكبر التعويل، كما يرجع الشعور بالتبعية. إن الظاهرية عبارة عن إلغاء الحياة الوجدانية؛ فإن هذه الحياة قائمة على الثبات والاستقرار، ولولاهما لما أمكن أن توجد ظواهر متنوعة متغيرة.

ولنا على الظاهريين شاهد من أنفسهم: فقد حاروا في تفسير «الوهم والجوهر» كما يقولون، فتساءل ديفيد هيوم: إذا كانت الإحساسات والأفكار منفصلة مستقلة، فكيف يمكن أن يوجد بينها مبدأ ارتباط؟ ثم قال: إن هذه مسألة مستعصية على فهمه.

وقال ستوارت مل: إن سلسلة الظواهر الباطنة تعرف ذاتها ماضية ومستقبلة، فنضطر للاعتقاد بأن النفس أو الأنا شيء آخر غير السلسلة، فنقع في تناقض. فهم ينكرون الجواهر ويجوهرون الظواهر، فيجتمع لهم جواهر كثيرة لأنهم لم يريدوا أن يعتقدوا بجواهر قليلة!

(4) الماهية والوجود

الموجود الحادث أو المخلوق، كما أنّه مركب من فعل وقوة، ومن جوهر وعرض، فهو مركب من ماهية ووجود. وهذا التركيب الأخير أعمق وأدق على التصور. وله تاريخ إن تتبعناه وقفنا على منشأ النظرية المقصودة به، ومراحل تكوينها، ووجوه إنكارها، فاتضحت أكثر من اتضاحها بالتفسير والتدليل، أو جاء التفسير والتدليل في سياق العرض التاريخي فكانا أقرب

تنـاولاً. نقـول إذن: لعـل أفلاطـون أول مـن التفـت إلى النسـبة بـين الوجـود والماهيـة، دون أن يبـين المسـألة لذاتهـا، ودون أن يتبـين مـا يسـتتبعه. ذلـك بـأن الجسـميات عنـده «مشـاركات» في المثـل، فوجودهـا ليـس لهـا بذاتهـا، وإلا لكانـت دائمـة ثابتـة كالمثـل، مـن حيـث إن الماهيـات بمعـزل عـن الزمـان والتغير، والمثـل أنفسـها إن اعتبرناهـا موجـودات مطلقـة بنـاءً عـلى بعـض النصـوص، كان وجودهـا لهـا بذاتهـا غـير متمايـز مـن ماهياتهـا تمايـز وجـود الجسـميات مـن المثـل؛ وإن جعلناهـا مصنوعـة مـن مثـل الخـير بنـاءً عـلى نصـوص أخـرى، رجـع حكمهـا إلى حكـم الجسـميات فوجـد فيهـا ذلـك التمايـز لأن وجودهـا منحـة مـن مثـال الخـير وتحقيـق لماهياتهـا.

والآلهـة المنوعـون مـن الإلـه الصانـع للكـون، وجودهـم متمايز مـن ماهيتهم كذلـك؛ لأنـه وجـود ممنـوح، وفي الإلـه الصانـع للكـون الوجـود ذاتي للماهيـة. هـذه الحـالات مسـتخلصة اجتهـادًا مـن مواقـف أفلاطـون، وهـي تعـود إلى اثنتـين: حالـة الموجـود بذاتـه، وليـس فيـه تمايـز بـين وجـوده وماهيتـه، وحالـة المصنـوع، وفيـه ذلـك التمايـز.

بَيْـدَ أنّ أفلاطـون لم يلتفـت إلى نتيجـة بالغـة الأهميـة، وهـي أنـه إذا كان الثبـات الدائـم موجـودًا بذاتـه، فيتعـين أن تكـون المـادة المتغـيرة موجـودة بغيرهـا، وهـو يعتبرهـا موجـودة بذاتهـا منـذ الأزل، ويعتـبر علامـة تبعيتهـا للإلـه الصانـع أنـه نظمهـا بعـد اضطـراب وفـوضى، لا أنـه خلقهـا أيضًـا. واليونـان عـلى العمـوم لم يعرفـوا فكـرة الخلـق، فالإلـه الصانـع لا يمنـح مطلـق الوجـود، بـل يطبـع في المـادة الموجـودة بذاتهـا أشـباهًا أو أشـباحًا للمثـل.

وقـد تقدمـت المسـألة مـدى فسـيحًا بفضـل أرسـطو؛ إذ كان أول مـن وضعها وضعًـا صريحًـا، وأول مـن ميـز بين الوجـود والماهيـة، ولكن في الذهـن وفي المنهج العلمـي فقـط، ثـم انسـاق إلى عـين النتائـج لاتفاقـه مـع أسـتاذه في غيبـة فكـرة

الخلـق وفيـما تسـتتبعه هـذه الغيبـة مـن إثبـات أزليـة العـالم. فمـن الناحيـة التمييـز بـين الماهيـة والوجـود، يجعـل منهـما مطلبـين مختلفـين للعلـم: مطلـب «مـا»؛ أيْ: مـا الـشيء الـذي هـو موضـوع العلـم، ومطلـب «هـل»؛ أيْ: هـل الموضـوع موجـود؟ ويعلـن أن الوجـود لا يدخـل في تعريـف الماهيـة، وأننـا نـدرك مـا الإنسـان أو مـا المثلـث، دون حاجـة إلى إدراك وجودهـما بالفعـل. وينبـه عـلى أن العلـم بوجـود الموضـوع يجـب أن يقـدم عـلى تعريـف الموضوع، أيْ عـلى العلـم بماهيتـه إذا كان الموضـوع غـير موجـود، كالغـول أو العنقـاء، لم يبـقَ هنـاك مـن معنـى لتعريفـه، أو جـاء التعريـف منصبًـا عـلى الاسـم فقـط كـما نعينـه تعيينًـا عرفيًّـا، لا عـلى شيء موجـود أو ممكـن الوجـود.

هذا إذن تمييز حاسم،[1] بَيْدَ أنّه لا يعدد الوجهة المنطقية.

فـإذا مـا قبلنـا عـلى الوجهـة الميتافيزيقيـة أو الوجوديـة، ألفينـا أرسـطو يوحـد بـين الماهيـة والوجـود في وجـود جميـع مراتـب الموجـودات، وهـذه المراتـب عنـده ثـلاث: المرتبـة العليـا تشـمل الآلهـة محـركي الأفـلاك، وهـؤلاء عقـول مفارقـة للـمادة أيْ أرواح بسـيطة بريئـة مـن كل تركيـب، فهـم موجودون بذواتهـم أزلاً أبـدًا، فـلا تمايـز فيهـم بـين ماهيتهـم ووجودهـم.

والمرتبـة التاليـة تضـم الأفـلاك، وهـذه مركبـة مـن نفـس ناطقـة ومـن الجـرم الـذي نـراه: النفـس الناطقـة روحيـة، وحكمهـا حكـم المحركـين، وجـرم الفلـك عنـصر واحـد هـو الأثـير لا يكـون ولا يفسـد، فهـو ثابـت، أزلاً أبـدًا، إذن فالأفـلاك موجـودة بذاتهـا، فـلا تمايـز فيهـا بـين ماهيـة ووجـود.

هـل نجـد هـذا التمايـز في المرتبـة الأخـيرة المحتويـة عـلى الأجسـام الكائنـة الفاسـدة تحـت فلـك القمـر، وهـي مركبـة مـن صـورة ومـادة وأعـراض، ومنحلة

---

(1) كتاب التحليلات الثانية: م2 ف1، وكتاب ما بعد الطبيعة: م7 ف5 وف6.

مـن هـذا التركيـب بعـد وقـت، فيبـدو أن الوجـود فيهـا متمايـز مـن الماهيـة؟ لكـن لا، فإنهـا كانـت موجـودة بأنواعهـا منـذ الأزل، لم يخلـق هـذه الأنـواع خالـق ولم يصنعهـا صانـع، بـل يتكـون أفرادهـا بتأثـير الحـركات السـماوية والأرضيـة: المـادة غـير متكونـة ولا مندثـرة، إذن فهـي موجـودة بذاتهـا، والصـورة «مطويـة في قـوة المـادة» متـى ظهـرت كانـت منبـع وجـود، وكان اتحادهـا بالمـادة اتحـاد فعـل بقـوة، وكانـت هـذه الأجسـام كأنهـا موجـودة بذاتهـا مـن جـراء أن العنصريـن المركبـة منهـما موجـودان بذاتهـما، فـلا تمايـز فيهـا بـين ماهيـة ووجـود، عـلى حـين أنـه يمكـن إثبـات هـذا التمايـز تبعًـا لفلسـفة أفلاطـون بالرغـم مـن قيـام المـادة بذاتهـا، وذلـك لوجـود الصـور عـن المثـل، أو عـن صنـع الإلـه الصانـع طبقًـا للمثـل، وقـد أبطـل أرسـطو وجـود المثـل فأبطـل تبعيـة الأجسـام التـي تحـت فلـك القمـر، أو هـو لم يـدَع لهـا سـوى تبعيـة للحـركات السـماوية والأرضيـة تخـرج بهـا مـن القـوة إلى الفعـل، أو تتطـور بهـا.

هـل نقـول إن تمايـزًا بـين الماهيـة والوجـود يظهـر في الصـورة العرضيـة مـن حيـث إنهـا طارئـة عـلى الجوهـر مفارقـة لـه أو قابلـة للمفارقـة؟ كلا، فـإن اتحادهـا بالجوهـر كاتحـاد الصـورة الجوهريـة بالمـادة، فيظـل الجوهـر واحـدًا تمـام الوحـدة، وإن تمايـز العـرض مـن الجوهـر ففـي الذهـن فقـط لا في الوجـود الواقعـي.

ومنـذ القـرن الثـاني للميـلاد حمـل المفكـرون المسـيحيون عـلى مقدمـات الفلاسـفة اليونـان ونتائجهـا. فقـد قـرأوا في مفتتـح سـفر التكويـن الـذي هـو مفتتـح التـوراة: «في بـدء خلـق اللـه السـماوات والأرض»، فعرفـوا أن اللـه خالـق الأشـياء، أي موجِدهـا مـادةً وصـورةً، وموجِدهـا بعـد أن لم تكن موجـودة. وقرأوا في سـفر الخـروج (الفصـل الثالـث، الآيـة ١٤) أن مـوسى التمـس مـن اللـه أن يفصـح لـه عـن اسـمه كي يبلغـه إلى بنـي إسرائيـل فقـال اللـه: «أنـا الموجـود، كذا قـل لبنـي إسرائيـل: الموجـود أرسـلني إليكـم». وقـرأوا في سـفر ملاخـي (الفصـل

الثالـث، الآيـة ٦): قـال رب الجنـود (السـموية): «أنـا هـو الـرب ولا أتغـير».
وقـرأوا في آيـات أخـرى كثيرة عـن اللـه وصفاتـه، فعلمـوا أن اللـه واحـد ليـس
غـير، وأنـه هـو الموجـود الوحيـد القيـوم الـذي وجـدوه بذاتـه، ومـا عـداه
فوجـوده بـه، وأنـه ثابـت لا يطـرأ عليـه تحـول، ومـا عـداه هـو الـذي يعتريـه
التحـول، فـكان الثبـات أخـص صفـات اللـه في نظرهـم، وكانـت الصـيرورة أخـص
صفـة للمخلوقـات. ولقـد ألحـوا في تأييـد هـذه المعـاني وفي نقـد الآراء اليونانيـة،
وكان القديـس أوغسـطين (430 - 354) أبرعهـم تأييـدًا وأشـدهم نقـدًا.

وجـاء بويـس (525 - 470) فتعمـق المسـألة لتحديـد وجـه التمايـز بـين اللـه
والمخلوقـات، فـرآه في بسـاطة اللـه وتركيـب المخلوقـات، وبـيَّن ذلـك تَبيُّنًـا غـدا
معـه هـذا التمايـز مرعيًـا في علـم اللاهـوت مـن بعـده، قـال: «الجوهـر الإلهـي
صـورة مـن مـادة، ومِـنْ ثَمَّـة هـو واحـد (غـير مركـب في ذاتـه)، وهـو مـا هـو
أيْ عـين ماهيتـه، وسـائر الموجـودات ليسـت هـي مـا هـي أيْ عـين ماهيتهـا؛
لأنهـا مركبـة، كتركيـب الإنسـان مثـلاً مـن نفـس وجسـم، فليـس الإنسـان أحـد
هذيـن الجزأيـن دون الآخـر، إذن فمـن وجـه ليـس هـو مـا هـو». في هـذا النـص
الملخـص لرأيـه لا يظهـر أن الوجـود مقصـود كجـزء مـن مركـب، وإنمـا المقصـود
الماهيـة المركبـة في ذاتهـا المتمايـزة (باعتبارهـا ماهيـة تامـة) مـن أيّ جـزء مـن
أجزائهـا. فقولـه: إن الجوهـر المخلـوق ليـس هـو مـا هـو، يعنـي أنـه لا يتوحـد
مـع الصـورة التـي تجعلـه مـا هـو، وأنـه معـروض لأعـراض تزيـد في تركيبـه،
وليـس الوجـود مذكـورًا بـين هـذه الأعـراض. والوحـدة التـي يثبتهـا اللـه هـي
توحـد الجوهـر الإلهـي مـع الصـورة أو الماهيـة الإلهيـة. والتمايـز الـذي يضعـه
في المخلـوق تمايـز بـين الجوهـر والصـورة.

ثـم كانـت للمفكريـن الإسـلاميين جـولات في هـذا المضـمار، فقـد قـرأوا أيضًـا
أن اللـه خالـق وأنـه هـو القيـوم. ففهـم المتكلمـون منهـم أن العالم حـادث أُوجد
بعـد عـدم، واسـتنتج فريـق منهـم أن وجـود المخلـوق غـير ماهيتـه؛ قالـوا:

«إن وجود السواد زائد على كونه سوادًا، وإنه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود، وإن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وإن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات، بل في جعل تلك الذوات موجودًا».[1] وفهم الفلاسفة منهم أن الخلق لا يستلزم أزلية العالم، وأزلية العالم لا تغني عن علة أزلية؛ إذ إنه ممكن، وإن الوجود الممكن علة لا محالة. فقال ابن سينا: كل وجود فإما واجب وإما ممكن، ووجود كل ممكن الوجود هو من غيره، وليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية، بل إن الممكنات تنتهي إلى علة واجبة الوجود؛ فوجود الممكن في الأعيان أو في الأذهان معنى مضاف إلى حقيقته.[2] وقد غلا ابن سينا في التمييز بين الماهية والوجود حتى جعل من الوجود في الموجود الممكن عرضًا للماهية.

وقد عارض ابن رشد هذه النظرية معارضة شديدة. إنه لم يُعْنَ بمعالجة المسألة بأطرافها دفعة واحدة، ولكنه عرض لها كلما سنحت له الفرصة، وفي كل مرة يعنف صاحبها تعنيفًا أليمًا. قال: «العدم ليس فيه إمكان أصلا».[3] فاستبعد تلك الفكرة الغريبة التي خطرت لبعض المتكلمين من أن للممكن والمعدوم ضربًا من الوجود هو وسط بين مطلق اللاوجود ومطلق الوجود، وذلك لتفسير الخلق «من العدم» على اعتبار أن حرف «من» يفيد أخذًا من شيء وأن المأخوذ منه موجود على نحو ما. قال: «الوجود عند ابن سينا عرض لاحق للماهية.. وقد غلط في هذا غلطًا كثيرًا؛ إذ يُسأل عن ذلك العرض، إذا قيل فيه إنه موجود، هل يدل على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد

(1) كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، لفخر الدين الرازي ص 34 و37 من طبعة القاهرة.

(2) العلم الإلهي من كتاب النجاة، وأول كتاب الإشارات، وفي مواضع أخرى كثيرة.

(3) تهافت التهافت، ص 74، ص 222.

أعـراض لا نهايـة لهـا، وذلـك يسـتحيل».[1] «ولكـن هـذا شـأن هذا الرجـل في كثير مـما يـأتي بـه مـن عنـد نفسـه»،[2] «فـإن دل (الوجـود) عـلى معنـى زائـد عـلى الـذات، فعـلى أنـه معنـى ذهنـي ليـس لـه خـارج النفـس وجـود إلا بالقـوة»،[3] فـإن «الوجـود في البسـيط هـو نفـس الماهيـة»،[4] «وإن معطـي الوحدانيـة، التـي هـي شرط في وجـود الـشيء المركـب، هـو معطـي وجـود الأجـزاء التـي وقـع منهـا التركيـب؛ لأن التركيـب هـو علـة لهـا»،[5] وإن «معطـي ربـاط الأشـياء المرتبطـة بعضهـا مـع بعـض هـو معطـي الوجـود»،[6] وإن «التركيـب ليـس هـو مثـل الوجـود، بـل مثـل التحريـك، أعنـي صفـة انفعالية زائـدة على ذات الأشـياء التـي قبلـت التركيـب، والوجـود هـو صفـة هـي الـذات بعينهـا، ومـن قـال غـير هـذا فقـد أخطـأ».[7]

ولمّـا ترجـم الغربيـون إلى اللاتينيـة كتـاب الشـفاء لابـن سـينا، في أواخـر القـرن الثـاني عـشر، وشروح ابـن رشـد عـلى كتـب أرسـطو، في أوائـل القـرن التـالي، واطلـع فيهـا اللاهوتيـون عـلى منطـوق المسـألة ومختلـف الآراء، راقتهـم نظريـة ابـن سـينا واتخذوهـا أصـلاً يبنـون عليـه ويُفرّعـون منـه، مـع تفـاوت في التعمـق والإحـكام. فـكان القديـس تومـا الإكوينـي أبعدهـم غـورًا وأسـددهم رأيًـا كـما كان شـأنه في سـائر المسـائل، رأى في قسـمة الموجود إلى واجـب وممكن رجوعًـا إلى التعريـف الـوارد في التـوراة، وبيانًـا للفـارق الأول الحاسـم بـين اللـه والمخلوقـات؛ لقيـام هـذا الفـارق عـلى أول المعاني وأشـملها، وهو معنـى الوجود،

(1) تهافت التهافت، ص 304.

(2) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص8.

(3) تهافت التهافت، ص 392، ص 393.

(4) تهافت التهافت، ص 172، وص 400 على التوالي.

(5) تهافت التهافت، ص 172، وص 400 على التوالي.

(6) تهافت التهافت، ص 180 و331 على التوالي.

(7) تهافت التهافت، ص 180 و331 على التوالي.

الله هـو العِلّيَّـة الأولى، والعلـة الأولى موجـودة بذاتهـا ضرورة، فـلا تغايـر في الله بـين ماهيـة ووجـود، بينـما المخلوقـات ممكنـات فقـط، ليـس الوجـود متضمنًـا في ماهياتهـا، وإذا أضيـف إليهـا فالإضافـة خارجـة عـن الماهيـة لا ذاتيـة لهـا. وآيـة إمكانهـا باديـة فيهـا: فإنهـا متغـيرة قابلـة للأعـراض، والتغـير انتقـال مـن القـوة إلى الفعـل، ومـا يخالطـه شيء بالقـوة فليـس يوجـد بذاتـه؛ لأن الموجـود بذاتـه حاصـل عـلى كل وجـوده فـلا يتغـير، ولـو كان وجودهـا مـن ماهياتهـا لوجـدت دائمًـا وعـلى حـال واحـدة كالماهيـة. وقبـول الأعـراض لازم مـن التغـير، ونسـبة القابـل إلى المقبـول كنسـبة القـوة إلى العقـل.

وعـلى ذلـك يُقـر الإكوينـي ابـن سـينا عـلى إثبـات التمايـز الحقيقـي بـين الماهيـة والوجـود في المخلـوق، ويجـد أنـه كان قليـل التوفيـق في جعلـه الوجـود عرَضًـا للماهيـة، وفي تصـوره الإمـكان كأنـه قـوة فعليـة كأولئـك الفريـق مـن المتكلمـين. فيقـر ابـن رشـد عـلى نقيـض هاتـين الدعوتـين، ويلاحـظ أن الإمـكان لا يعتـبر وسـطًا بـين العقـل والقـوة، وإنمـا هـو قابليـة صرف للوجـود، ووجـوده متعلـق بـالإرادة الإلهيـة. وقـد يجـوز القـول بمعنـى واسـع إن الوجـود عـرض للماهيـة مـن حيـث إنـه غـير داخـل في حدهـا، إلا أن إضافـة الوجـود إلى الماهيـة تختلـف عـن إضافـة العـرض إلى الجوهـر: العـرض وجـه معـين للجوهـر، بينـما الوجـود تحقيـق الجوهـر ماهيتـه وملابسـاتها، وفي الموجـود المتحقـق بالفعـل، ليـس الوجـود والماهيـة شـيئين تامـين متجاوريـن؛ إذ ليسـت الماهيـة موجـودة دون الوجـود، وليـس الوجـود شـيئًا مـا دون الماهيـة، وإنمـا الوجـود فعليـة الماهيـة، أيْ كونهـا بالفعـل. فنسـبة الوجـود إلى الماهيـة نسـبة فعـل إلى قـوة، فاجتماعهـما في المخلـوق اتحـاد تـام يجعـل منـه كائنًـا ذا وحـدة تامـة مـن حيـث إن كلاً منهـما ضروري للآخـر متمـم لـه. وهـذا تطبيـق لنظريـة الفعـل والقـوة بـيَّن أهميتهـا الجليـة.

ذلـك رأي القديـس تومـا الإكوينـي في المسـألة، فيـه شيء من أوائـل المفكرين

المسـيحيين، وشيء مـن ابـن سـينا، وشيء منـه هـو. إن فكـرة الخلـق هـي التـي أثارتهـا ووجهـت إلى هـذا الحـل. لـذا لم تخطـر للفلاسـفة القدمـاء، أو لم تخطـر إلا للذيـن منهـم اعتقـدوا بالحـدوث في الموجـودات وبالقـدر الـذي تصـوروه منـه فيهـا، كـما رأينـا أفلاطـون يُتبِـع الآلهـة والماديـات لصنـع الإلـه الصانـع مـن مـادة موجـودة بدونـه. ولـذا لا يثيرهـا أصحـاب وحدة الوجـود إلا قالـوا: إن تمايز الوجـود والماهيـة هـو في الذهـن فقـط، مـن حيـث إنهـم لا يميـزون بـين خالـق ومخلـوق إلا تمييـزًا ذهنيًّـا، وإنهـم يؤلهـون الوجـود أجمـع فيمحـون الحـدوث ويحلـون الوجـوب في كل ماهيـة. ولـذا أيضًـا لا يثيرهـا أصحـاب المذهـب الحـسي أو الاسـمي، مـن حيـث إن التمييـز الحقيقـي بـين الماهيـة والوجـود أعمـق مـن أن يظهـر للحـواس، ولا ينفـذ إليـه إلا العقـل الـذي ينكرونـه. فهـذه المسـألة تطبيـق فلسـفي لعقيـدة الخلـق، وبيـان لتركيـب المخلـوق وتبعيتـه في مقابلـة بسـاطة الخالـق واسـتقلاله. هـي إحـدى المسـائل العقليـة التـي كان العقـل غافـلاً عنهـا، فنـزل بهـا الوحـي، فعالجهـا العقـل بتطبيـق نظريـة الفعـل والقـوة مـن جهـة الوجـود، فحصـل عـلى تركيـب في المخلـوق هـو أعمـق وأسـبق كل تركيـب، ودخلـت المسـألة هكـذا في عـداد المسـائل العقليـة، واسـتغنت عـن شـهادة الوحـي في إثارتهـا وفي تأييدهـا.

هـذا وقـد خـاض فيها بعـض الفلاسـفة المعاصريـن مـن الوجوديـين الملحدين الماديـين، ولكـن مـع العبـث بلفـظ الماهيـة بنقلـه من معنـاه المتعـارف إلى معنى الشـخصية، فخلطـوا خلطًـا غريبًـا. يقـول «جـان بـور سـارتر»: إن الاعتقـاد بإلـه خالـق هـو الـذي يوحـي بفكرة الماهيـة النوعيـة وفكرة سـبقها على الوجـود، من حيـث إن الخلـق تحقيـق شيء معلـوم أولاً أمـا الـذي لا يؤمن باللـه ولا بالماهيات النوعيـة (مثلـه هـو) فإنـه يسـلم بهـذا السـبق للموجـودات الخاضعـة خضوعًـا تامًـا للإنيـة الطبيعيـة والتـي نجدهـا معينـة في كيانهـا وأفعالهـا، ولا يسـلم بـه بالنسـبة للإنسـان، فـإن في الإنسـان، وفيه وحده، عـدم تعيين يتعـين بفعل حريته

فيكون الشخصية الخاصة بكل فرد من الأفراد والتي هي ماهيته. وبهذا المعنى يكون الوجود سابقًا على الماهية، أيْ إن الإنسان يوجد ثم يصير جبانًا أو جسورًا، أمينًا أو خائنًا، عالمًا أو جاهلاً.. إلى آخر ما يتعين به كل فرد. تلك هي الماهية حتى طرحنا جانبًا الماهية النوعية المشتركة بين كثيرين والمستلزمة عقلاً يعلمها وإرادة توجدها، وظاهر أن هذا ليس هو المقصود بمسألتنا الميتافيزيقية.

(5) العلة الفاعلية

القسمة السابقة إلى ماهية ووجود تقودنا رأسًا إلى قسمة الوجود إلى علة ومعلول: ذلك بأنه متى انقسم الوجود إلى واجد بذاته ووجوده عين ماهيته، وإلى ممكن بذاته مركب من ماهية ووجود مفتقر إلى موجد؛ كان لكل موجود علة وجود إما ذاتية وإما خارجية.

والإيجاد أو التحقيق أشهر معنى للعلّية، ولكنه ليس المعنى الأوحد، ولا المعنى الأول أو الأعم. فالمعنى الأول والأعم أن العلة أو السبب (والاسمان مترادفان) «ما يلزم عنه شيء ما». وبهذا المعنى الأعم تنقسم العلة إلى منطقية ووجودية.

العلة المنطقية تبدو واضحة في القياس والاستقراء حيث المقدمتان علة النتيجة: متى اجتمعتا في العقل لزمت عنهما النتيجة، أيْ صدرت عنهما ضرورة، فكانت معلولة لهما تبدو كذلك في ارتباط خصائص الموجود بماهيته وتفسير الماهية للخصائص. مثل مساواة زوايا المثلث القائمتين، فإنها لازمة عن ماهية المثلث، وبهذه الماهية يبرهن عليها؛ ومثل العلم والفن والدين فإنها لازمة عن وجود العقل في الإنسان وتفسر به.

والعلة الوجودية: «كل ما يشارك في إيجاد الشيء إما في ذاته أو في وجوده»، فمن حيث ذاته نطلب تعليله بمادته وصورته، وهذا واضح في

الصناعيات؛ إذ إننا نفسرها بالمادة المركبة منها، مع الخواص الطبيعية لهذه المادة، وبالصورة أيْ بهيئة أجزاء المادة، وتركيبها بعضها مع بعض، وتفاعلها بفضل هيئتها وتركيبها. بل هذا واضح نفس الوضوح في الموجودات الطبيعية المركبة، كأجساد الأحياء تفسرها الفسيولوجيا بالمادة والصورة على النحو المتقدم. فالمادة والصورة عِلّتا طبيعة الشيء تجعلانه على ما هو عليه، ومن حيث وجوده نطلب العلة التي حققته، وهذه هي العلة الفاعلية تدل عليها، بقولنا: «كل ما يظهر للوجود فلظهوره علة»، وهذا أدق من قول القائلين: «لكل معلول علة»؛ فإن لفظ «المعلول» يتضمن معنى العلة، وهذا دور منطقي أو مصادرة على المطلوب.

ويستقيم القصد إذا عنينا بلفظ «المعلول» ما ليس له بذاته عِلّيَّة ذاته، أيْ الممكن الذي شأن المعلولية. وأخيرًا العلة الفاعلية لا تفعل إلا إذا حملت على الفعل بغاية تحققها، فالغاية علة من حيث إنه لولاها لما فعل الفاعل.

هذه أربعة أنحاء من العِلّيَّة، تختلف فيما بينها اختلافًا كليًّا، ولو أن كل علة هي علة المعلول بأكمله، ولكن على وجه خاص يستحيل معه أن تقوم إحداها مقام الأخرى، ويتفق في صفة مشتركة تجعل كل واحدة منها علة، وهذه الصفة هي «التأثير»، ولكن على نحو خاص بكل منها؛ فالعلة الغائية تؤثر في العلة الفاعلية بالجذب أو الإغراء، والعلة الفاعلية تؤثر بالفعل والإيجاد، والعلتان المادية والصورية تكونان الماهية أو الطبيعية. وعلى ذلك فاسم العلة من الأسماء التي تقال بطريق التناسب، أيْ باتفاق من وجه واختلاف من وجه. ولمّا كانت المادة والصورة متعلقتين بالماديات، كان محل الكلام عنهما في الفلسفة الطبيعية التي نعرض لها في الكتاب التالي. أما الفاعل والغاية فيمتدان إلى كل موجود، فيرجعان إلى هذا المحل، الذي يضم المعاني المتعلقة بمطلق الوجود، ولقد كان كلاهما هدفًا لحملات عنيفة

التقت فيها المذاهب والأدلة في العقل وفي الوجود، فالخوض فيهما تلخيص لهذا الكتاب برمته.

هذا المبدأ البديهي الذي نطبقه عفوًا وبلا انقطاع، ونبني عليه جميع شئوننا من مادية ومعنوية، قد حمل عليه جمع من الفلاسفة الحسيين والتصوريين، وبذلوا أقصى ما يستطاع بذله من دقة التحليل وبراعة النقاش في سبيل إبطال قيمته وتفسير منشئه.

وها نحن أولاء نستعرض حججهم ونرد عليها، وفي هذا الرد نجلو معنى العِلّيَّة الفاعلية ونوطد الثقة بموضوعيته.

الحجة الأولى: تاريخيًّا ومنطقيًّا، تلك التي قدمها أناسيداموس، أحد أقطاب قدماء الشكاك، قال: الجسم لا يحدث جسمًا؛ إذ يستحيل أن يحدث شيء لم يكن موجودًا وأن يصير اثنين بعد أن كان واحدًا. ولا يحدث اللاجسمي لاجسميًّا؛ وذلك لنفس السبب، ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان المماسة، واللاجسمي منزَّه عنها. ولا يحدث الجسم لاجسميًّا ولا اللاجسمي يحدث جسمًا؛ لأنهما متغايران، لا الجسم يحتوي طبيعة اللاجسمي، ولا اللاجسمي يحتوي طبيعة الجسم، فالعِلّيَّة ممتنعة. هذه الحجة ترجع إلى قدماء الطبيعيين وبارمنيدس وبروتاغوراس وسائر الذين لم يميزوا بين الفعل والقوة، فلم يفطنوا إلى إمكان إحداث جسم جسمًا، وأن يحدث لاجسمي لاجسميًّا؛ لتكافؤ الطرفين ولإمكان احتواء العلة على المعلول احتواءً بالقوة. وإذا سلمنا أن الجسم لا يحدث لاجسميًّا، فلسنا نسلم أن اللاجسمي لا يحدث جسميًّا؛ فإن الأعلى إذا لم يَحتوِ على الأدنى بالفعل، فقد يحتوي عليه بالقوة، وقد يحدثه دون حاجة إلى مماسة. وعلى كل حال تكفي كلمة واحدة لاستبعاد هذه الحجة: وهي أنها تنفي التغير من الوجود، والتغير واقع ولا يفسر إلا بالعِلّيَّة.

وقد جمع هيوم الحجج، كما جمعها من قبله مالبرانش؛ قال: إن مبدأ العِلّيَّة لا يستنبط استنباطًا مستقيمًا من مبدأ عدم التناقض، إذن فهو ليس أوليًّا. وهذه حجة مقدمها حق وتاليها باطل؛ وذلك لأن مبدأ العِلّيَّة يستند على مبدأ عدم التناقض استنادًا غير مستقيم أو بالرد إلى الخلف من جهة أن إنكاره زعْم بأن شيئًا يوجد دون أن يكون له ما به يوجد؛ وهذا تناقض صريح.

ولكن هيوم يعتبر هذه الحجة قاطعة، فيرتب عليها حجة أخرى هي أن ربط مبدأ العِلّيَّة بمبدأ عدم التناقض مصادرة على المطلوب. وذلك أن أنصار العِلّيَّة يقولون: إن الشيء الذي يظهر للوجود إنّما يظهر عن علة، وإلا كان علة نفسه؛ وهذا محال، أو كان معلولاً للعدم، وهذا محال أيضًا. وهم لا يفطنون إلى أن هذا التدليل على العِلّيَّة يعتمد على العِلّيَّة نفسها، أيْ إنه يفترض المطلوب الذي هو ضرورة العلة؛ إذ يجب التدليل على هذه الضرورة قبل الاحتجاج ببطلان وضع العِلّيَّة في الشيء الذي يظهر للوجود أو في العدم.

وجوابنا أنه لا وجه للظن بأن في هذه القسمة التي يعول عليها برهان الخلف مصادرة على المطلوب؛ إذ إن النظر هنا واقع على عين الوجود، أيْ على موجود يظهر للوجود، فهو بهذا الاعتبار لا يظهر بنفسه، ولا يفعل العدم، فيبقى أنه يظهر بفعل موجود آخر هو علته. وهذه القسمة أولية إطلاقًا لأولية معنى الوجودي واللاوجود المركب منهما مبدأ عدم التناقض الذي هو مبدأ أول بلا منازع.

وتفاديًا لشبهة المصادرة هذه ندلل على مبدأ العِلّيَّة على الوجه الآتي: إن إنكار هذا المبدأ يعدل إثبات أن الحدث، وهو الموجود بذاته، يمكن أن يكون غير محدث، وغير المحدث موجود بذاته، فيخرج لنا أن الموجود الحادث غير المحدث هو موجود بذاته ولا بذاته في آن واحد، وهذا خلف.

ويرتب هيوم نتيجة أخرى على استحالة استنباط مبدأ العِلّيَّة من مبدأ

عـدم التناقـض اسـتنباطًا مسـتقيمًا، فيقـول: إذن فمعنيـا العلـة والمعلـول متغايـران، ويسـتحيل أن نعلـم العلـة مـن المعلـول أو المعلـول مـن العلـة علـمًا مبدئيًـا أي قياسـيًّا، إنّمـا هـي التجربـة التـي تعـرض علينـا الظواهـر متعاقبـة. ومتـى كان معنيَـا العلـة والمعلـوم متغايريـن، فمـن السـهل علينـا أن نتصـور شـيئًا أيًّـا كان كأنـه غـير موجـود الآن وكأنـه موجـود في اللحظـة التاليـة، دون أن نرفـق بـه معنـى متميـزًا لعلـة أو مبـدأ محـدث، فيكـون الفصـل بـين معنـى العلـة ومعنـى بدايـة الوجـود أمـرًا ممكنًـا. والجـواب أن هنـا خلطًـا بـين حالتـين مختلفتـين: إحداهـما مجـرد تخيـل شيء مـا غـير موجـود ثـم تخيلـه موجـودًا، والحالـة الأخـرى مقارنـة بـين وجـوده الآن وبـين عـدم وجـوده في اللحظـة السـابقة. فـما إن نعتقـد هـذه المقارنـة حتـى نـرى أن خروجـه مـن اللاوجـود إلى الوجـود فعـل علـة بالـضرورة.

قـد تأثـر كنـط بنقـد هيـوم تأثـرًا قويًّـا، فسـلم بـأن النسـبة بـين المعلـول والعلـة خارجـة عـن مفهومهـما، وأن التجربـة هـي التـي تعـرض علينـا الحديـن مرتبطـين. ولمّـا كانـت التجربـة جزئيـة متغـيرة، فهـي لا تصلـح أساسًـا للـضرورة والكليـة اللتـين يدعيهـما العلـم. غـير أن كنـط كان مقتنعًـا أشـد اقتنـاع بقيمـة العلـم، مُـصرًا كل الإصرار عـلى إنقـاذه مـن تشـكك الحسـيين، وكان عارفًـا تمـام المعرفـة أن العِلّيَّـة دعامـة القوانـين العلميـة، وأنـه لـو كان منشـؤها عـادة متكونـة بتكـرار التجربـة كـما يقولـون، لـكان بالإمـكان، وقـد علمنـا ذلـك، أن نرجـع عـن اعتقادنـا بضرورتهـا، والواقـع أن الاعتقـاد بضرورتهـا مسـتمر غـير منقطـع. يبقـى أن هـذه النسـبة آتيـة مـن العقـل، لا عقـل مـدرك كـما تصـوره أفلاطـون وديـكارت وليبنتـز، ويرفضـه الحسـيون بحـق، بـل عقـل موقـوف عنـد حـده، مـبرأ مـن دعـوى إدراك الوجـود، وظيفتـه تأليـف الأحـكام الضروريـة.

هـذه الأحـكام نوعـان: أحـكام تحليليـة، وأخـرى تركيبيـة. الأحـكام التحليليـة هـي التـي محمولهـا مسـتفاد مـن تحليـل معنـى الموضـوع، مثـل قولنـا:

«قبليـة»؛ لأنهـا تؤلـف «قبـل» التجربـة أي مـن دون معونتهـا، ولكنهـا أحـكام تفسـيرية فقـط، لا يزيدنـا المحمـول فيهـا علـمًا بالموضـوع، ولا تفيـد في إقامـة العلـم، والعلـم واقـع عـلى التجربـة.

والأحـكام التركيبيـة تؤلـف بـين حديـن متغايريـن مسـتفادين مـن التجربـة مـع نسـبة بينهـما تبـدو ضروريـة، فحيـث يـؤدي إلينـا الحـس أن «الشـمس تسطع وهـذا الحجـر يسـخن»، يـؤدي إلينـا العقـل أن «ضـوء الشـمس يسـخن الحجـر»، أيْ إن العقـل يزيـد نسـبة العِلّيَّـة عـلى الظاهرتـين المحسوسـتين يربـط بهـا بينهـما بربـاط ضروري، فتسـمى هـذه الأحـكام «بَعديـة»؛ لأنهـا تثبـت المحمـول للموضـوع أو تنفيـه عنـه تبعًـا للتجربـة.[1] وعـلى هـذا الوجـه يـبرره الحكـم العلمـي، فـلا إنـكار للعلـم كـما ينكـر الحسـيون، ولا دعـوى النفـاذ إلى بواطـن الأشـياء كـما يدعـي العقليـون المسرفـون، ولكـن توسـط بـين الفريقـين، يحـق شـيئًا عنـد كل منهـما ويبطـل شـيئًا، ويجمـع بـين مـا يحـق في مذهـب واحـد.

ونحـن نقـول: ذاك وسـط ظاهـري لا حقيقـي، وتلـك تعريفـات خاطئـة وتحديـدات ناقصـة. فـأولاً ليـس بصحيـح أن الحكـم التحليلي هو الـذي محموله مفهـوم موضوعـه وحسـب، وإنمـا هـو بنوع خـاص ذلك الـذي يسـتخرج محموله بتحليـل موضوعـه في ذاتـه أو جوهـره، مـن حيـث إنـه قـد يكـون للموضـوع خـواص لازمـة لـه كلزوم المحمـول المذكور في مفهومـه أو تعريفه، فتكون النسـبة بينهـا وبينـه ضروريـة أيضًـا. مثـال ذلـك مـا نـراه في الإنسـان مـن علـم وديـن وأخـلاق وفـن وضحـك وصناعـة وحضـارة، فـإن كل أولئـك للإنسـان بسـبب كونه

---

(1) هكذا يعرف كنط والمحدثون إجمالاً لفظي a priori وa posteriori، أيْ من جهة استقلال الحكم عن التجربة أو تبعًا لها، على حين أن أرسطو ومن بعده أشياعه جميعًا يعرفون القبلي a priori، ويعرفون البعدي a posteriori بأنه الحكم الذي يصدر عن العلم بالمعلول، من حيث إن المعلول متأخر بالطبع عن علته.

ناطقًـا، فتضـاف إليـه إضافـة ضروريـة ولـو لم تظهـر في «النطـق» الـذي هـو حـد الإنسـان، ولم نفكـر فيهـا وقـت تفكيرنـا في حـد الإنسـان.

ثانيًـا: إن الحكـم التحليـلي نوعـان، لا نـوع واحـد فقـط كـما اعتقـد كنـط وسـائر الفلاسـفة المحدثـين؛ فـإن هنـاك نوعًـا آخـر مـن التحليـل والأوليـة هـو عكـس النـوع السـابق ولـه عـين القـوة، ونعنـي بـه تضَمُّـن المحمـول للموضـوع، كالفـرد والـزوج فإنهـما قسـما العـدد ويتضامنانـه.

وقـد نبـه أرسـطو عـلى النوعـين، ودعاهـما بالحمـل الـذاتي أيْ الإضافـة الذاتيـة.[1] وقـال ابـن سـينا: «الحمـل الـذاتي يقـال عـلى وجهـين، فإنـه إمـا أن يكـون المحمـول مأخـوذًا في حـد الموضـوع، مثـل الحيـوان في حـد الإنسـان، وإمـا أن يكـون المحمـول مأخـوذًا في حـده الموضـوع أو جنسـه، مثـل الفطوسـة التـي يؤخـذ في حدهـا الأنـف، والمثلـث الـذي يؤخـذ في حـده السـطح». وقـال ابـن رشـد: «مـا بالـذات يكـون في القضايـا الحمليـة عـلى وجهـين؛ أحدهـما أن يكـون المحمـول مأخـوذًا في جوهـر الموضـوع، مثـل النطـق المأخـوذ في جوهـر الإنسـان، والثـاني أن يكـون الموضـوع مأخـوذًا في جوهـر المحمـول، مثـل وجـود الزوايـا المسـاوية لقائمتـين في المثلـث».[2] ففـي كل مـن النوعـين يلـزم التوحيـد بـين الحديـن؛ لأن النسـبة بينهـما ذاتيـة.

وترجـع العِلّيَّـة إلى النـوع الثـاني، ولـئن لم تكـن النسـبة بـين المعلـول والعلـة داخلـة في مفهـوم العلـة أو في مفهـوم المعلـول، كـما يريـد هيـوم وكنـط، إلا أنهـا لاحقـة ضرورة لوجـود المعلـول، مـن حيـث إنـه معلـول لآخـر ويسـتحيل وجوده مـن دون أن يكـون معلـولاً، كـما يسـتحيل وجـود إنسـان غـير ضحـاك أو وجـود

---

(1) أرسطو: كتاب التحليلات الثانية أو كتاب البرهان م1 ف4، وأيضًا كتاب ما بعد الطبيعة م5 ف18.

(2) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 9.

مثلث لا تكون زواياه مساوية لقائمتين، فهناك نسبة ضرورية بين ممكن الوجود وبين وجوده الفعلي متى وُجد، وهذه النسبة تحليلية، ورفضها رفض لمبدأ عدم التناقض كما تقدم. هي نسبته من المعلول إلى علته أو من الخاصية إلى الماهية، بعكس النسبة من العلة إلى المعلول أو من الماهية إلى الخاصية، والنسبتان ضروريتان لا فرق بينهما في الضرورة. هكذا يحل الإشكال الذي استعصى حله على الكثيرين، وتثبت للعلية قيمتها المطلقة.

وكثيرون، من بينهم كنط، اعتقدوا أن مبدأ العلّيَّة، إن سلمنا به، يقضي بالرجوع من علة إلى علة دون الانتهاء إلى علة أولى تكون التفسير الأخير للعلية. وفي هذا الاعتقاد إيهام للمبدأ يعدل الإنكار؛ إذ إن عدم الوقوف عند حد في سلسلة العلل معناه عدم الوصول إلى علة بمعنى الكلمة، أعني علة غير معلولة، وترك السلسلة معلقة. وهذا منافٍ لمبدأ العِلّيَّة؛ فإنه في الحقيقة يقتضي علة غير معلولة تكون بداية مطلقة للعلية، ولا صعوبة في تصور مثل هذه العلة، بل إن كل علة فهي بهذه المثابة: أجل إن العلة التي تقبل فعل علة أخرى لكي تصير فاعلة هي علة ناقصة تحدونا إلى التماس علة لعليتها، لكنها من جهة ما هي علة وفاعلة لا تقبل فعل علة أخرى ولا تتغير، وإنما هي تفعل بما لديها من قوة على الفعل، كالساخن حين يسخن والمعلم حين يعلم، فإن الفعل تحقيق في المنفعل للقوة الفاعلية التي في الفاعل، وكل ما هنالك أن للعلة الأولى من القوة وما يغنيها عن كل قوة سواها. فالتسلسل إنكار للعلية لا تطبيق لها كما يحسبون، ومعنى المبدأ أن لكل ظاهرة علة، لا أن لكل علة علة.

بعد رد هذه المحاولات لتجريح مبدأ العِلّيَّة، نسأل: كيف نحصل على هذا المبدأ؟

إن خصومه مجمعون على أنه غير آتٍ من التجربة، سواء الظاهرة والباطنة.

وقد كان هيوم أدقهم تحليلاً وأكثرهم إسهابًا بهذا الصدد، قال: إن التجربة تؤدي إلينا ظواهر متعاقبة، ولا يشعرنا التعاقب بقوة فيما يسمى علة يحدث بها ما يسمى معلولاً. ونحن نعلم أن حركة أعضائنا تعقب أمر إرادتنا، ولا ندرك علاقة ضرورية بين الحركة والأمر، ولا نشعر بأننا نستخدم الأعضاء المتوسطة بين أمر الإرادة والفعل، ولا نفهم كيف يمكن لفعل ذهني كالأمر أن يحرك عضوًا ماديًّا. فللتعبير عن الواقع لا ينبغي القول إن هناك أحداثًا، بل يجب الاقتصار على القول إن ظاهرة قد ظهرت. أمّا أنها معلول أو ليست معلولاً، فهذه مسألة أخرى. وما معنى العلة سوى عادة ذهنية يولدها جريان الظواهر، من خارجية وداخلية، وتحملنا على توقع ظاهرة معينة كلما أدركنا ظاهرة أخرى معينة ارتبطت بها في تجربتنا الماضية، وما يزعم لها من ضرورة ناشئ من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وعدم توقعه إذا ما تصور السابق. بل ذهب جون ستوارت مل إلى أن الإنسان المثقف المعتاد التجريد يستطيع أن يعوّد ذهنه تصور أحداث تحدث من دون علة، وأن الذين يعتقدون بالمصادفة والقدر والمعجزة والحرية هم أناس يعتقدون فعلاً بعدم ضرورة العلة.

ولنا على هذه الأقوال ملاحظات:

فأولاً: أن معنى العلة يبدو أوليًّا في العقل سابقًا على تكوين التجربة، ونحن نرى الأطفال يسألون عن العلل وهم موقنون بأن هناك عللاً، بحيث يبدو الاعتقاد بالعِلّيَّة واحدًا عند جميع الناس وفي جميع الأعمار، مع أن المذهب الحسي يقضي بأن تكون قوة العادة معادلة لمبلغ التجربة.

ثانيًا: أننا في إبان تكوين التجربة لا نضع علاقة العِلّيَّة بين كل سابق وكل لاحق كيفما اتفق، ولكنا نسمي «عللاً» بعض أشياء معينة، ونسمي «معلولات» أشياء أخرى معينة، ولا نجد من أنفسنا القدرة على عكس هاتين

التسـميتين: فلِـمَ هـذا إلا أن يكـون مفهـوم العِلّيَّـة متحققًـا في الطائفـة الأولى، ومفهـوم المعلوليـة متحققًـا في الطائفـة الثانيـة؟

ثالثًـا: محـال أن يفلـح إنسـان في تصـور أحداث تحـدث دون علـة: فالمصادفة نفـي للقانـون وليسـت نفيًـا للعليـة؛ إذ إنهـا لا تعنـي أن الأحـداث تخـرج مـن العـدم، بـل تعنـي فقـط أن الأحـداث تحـدث بفعـل علـل غـير مطـردة ولا منسـقة فيـما بينهـا. وليسـت المعجـزة نفيًـا للعليـة، ولكنهـا معلولـة لإرادة الخالـق التـي تقـف فعـل قانـون طبيعـي لغـرض روحـي أعـلى. والحريـة هـي نفسـها علـة الاختيـار والتنفيـذ. وأخـيرًا القـدر إمـا أن يُتصـوَّر قـدرًا إلهيًّـا فيرجـع إلى العلـة الإلهيـة، أو يُتصـوَّر قـوة عميـاء فيكـون قـوة وعلـة عـلى كل حـال.

إذن، فقـد كان «مـل» واهـمًا حـين اعتقـد أن العلـة غـير المطـردة ليسـت علـة، والحقيقـة أنهـا ربـاط بـين شـيئين تكـررا أو لم يتكـررا. كـما أنّهـم جميعًـا كانـوا واهمـين حـين اعتقـدوا أنهـم يفـسرون القوانـين الطبيعيـة بالتداعـي والعـادة، بينـما لا يفـسر التداعـي بغـير اطـراد الظواهـر، فهـو معلـول لا علـة، والمسـألة باقيـة: مـا علـة اطـراد الظواهـر؟

رابعًـا: وهـؤلاء الفلاسـفة يعترفـون بالعِلّيَّة مرغمـين؛ إذ يسـتخدمونها دون أن يشـعروا، فيدلـون عـلى أن الطبـع يعـود حتـمًا مَهْـما يُبـذل مـن جهـد في التطبع: إنهـم يفـسرون معنـى العلـة بتكـرار التجربـة، وهـذا يعنـي أن التكـرار علـة توجـد فينـا توقـع اللاحـق بعـد إدراك السـابق، فيفـسرون العلـة بالعِلّيَّـة. وهـذا كنـط يقـر بأننـا نحـس أنفسـنا منفعلـين في الإحسـاس، وأنـه يلـزم عـن ذلـك أن نعتقـد بأشـياء خارجـة، فيطبـق مبـدأ العِلّيَّـة، وهـو القائـل المُلـح في القـول «إن العلـة مقولـة جوفـاء لا يجـوز اسـتخدامها إلا في داخـل الفكـر».

وهذا «مل» رأى أن العلم مؤلف من قوانين تجمع بين سوابق بعينها ولواحق بعينهـا، فاتخـذ مـن طرائقـه الأربع المعروفة وسـائل لفصـل «السـابق الضروري»

كـما يقـول، مـن بـين سـائر السـوابق ووضعـه موضـع العلـة، فأقـر بوجـوب التفرقـة بـين محـضر التـلازم أو التقـدم وبـين العِلّيَّـة، واضطـر إلى أن يصـف بالـضروري السـابق المتوقـف عليـه اللاحـق، فوصـل إلى هـذه النتيجـة العجيبـة وهـي أنـه لا ربـاط ضروريًّـا بـين اللواحـق والسـوابق، وهـذا مـا يريـده المذهـب الحـسي. ولكـن هنـاك سـوابق ضروريـة، وهـذا مـا يقتضيـه العلـم وتشـهد بـه التجربـة، فهـذه السـوابق غـير ضروريـة وضروريـة في الوقـت نفسـه! فهـل مـن شـواهد أبلـغ مـن هـذه عـلى أن المبـادئ الأوليـة مقارنـة للعقـل، وأنهـا إن أنكـرت بالقـول لا تنكـر بالفكـر، وأن منكريهـا مناقضـون أنفسـهم حتـمًا، وأن أهـون الـرد عليهـم بيـان هـذا التناقـض؟

وبعـد تفنيـد إنـكار المفكريـن وتفسـيراتهم المتهافتـة نعـود إلى سـؤالنا: كيـف نحصـل عـلى معنـى العلـة؟ فنقـول: إن التجربـة الظاهـرة في حـد ذاتهـا لا تبـين مبـاشرة إلا عـن تعاقـب الظواهـر، ولا تـؤدي إلينـا التبعيـة العِلّيَّـة، فـإن هـذه التبعيـة أمـر غـير محسـوس محجـوب عـن الحـواس. وفي هـذا نتفـق مـع الحسـيين، ثـم نفـترق عنهـم للفـور فنقـرر أن العقـل هـو الـذي يـدرك معنـى العلـة حالمـا تتـأدى إليـه مـدركات الحـواس: ذلـك بأنـه يـرى أشـياء (جواهـر وأعراضًـا) تظهـر للوجـود بعـد أن لم تكـن موجـودة، فيحكـم بـأن مـا يوجـد بعـد أن لم يكـن موجـودًا إنّمـا يقبـل الوجـود مـن غـيره لا مـن نفسـه. وهكـذا يـدرك معنـى العلـة في ضـوء معنـى الوجـود، مـن حيـث إنـه يـدرك ابتـداءً أن مـا يحـدث فـلا بـد لـه مـن علـة تحدثـه.

وليـس علمنـا بالعلـة مقصـورًا عـلى هـذا الاسـتدلال الجـاف: فـإن التجربـة الباطنـة تمدنـا بشـعور قـوي بهـا كلـما أظهرتنـا عـلى أفعـال تصـدر عنهـا وتقـر فينـا، كالتعقـل والتخيـل والإرادة، وأفعـال أخـرى تصـدر عنـا وتتعـدى إلى غيرنـا، كاللمـس والتحريـك والـضرب والقطـع، وطائفـة ثالثـة مـن الأفعـال تصـدر عـن غيرنـا وتتعـدى إلينـا. وفي كل هـذا نشـعر بأنفسـنا فاعلـين ومنفعلـين، نعلم، ليس

فقط أن المعلول يحدث (بعد) الفعل، بل أيضًا وبخاصة أنه يحدث (عن) الفعل، وأنه متصوَّر ومطلوب قبل الفعل، بينما التوقع الناشئ التداعي يعني مجرد انتظار اللاحق بعد إدراك السابق. ولذا كان الفعل والمفعول فعلنا ومفعولنا، وكنا مسئولين عنهما بإقرار من ضميرنا، والحسيون في جملتنا، إلا أن يتحدوا الضمائر جميعًا فيدَّعوا أن شعر المعري أو شعر المتنبي ليس لأحد، وأن أقوالهم هم، ملفوظة ومكتوبة، في العِلّيَّة وغيرها من المسائل، ليست ولا لأحد! وهذه هي فعلاً النتيجة المحتومة لمذهبهم إن كانوا صادقين.

ولهذا المذهب وجه آخر: فقد اتخذ وسيلة لتأييد ركنين دينيين: الركن الأول أن الله لما كان الموجود بذاته فهو الفاعل الأوحد، وليست المخلوقات بفاعلة. والركن الثاني: إمكان المعجزات، على حين أن الترابط الضروري بين المسببات والأسباب يقضي على هذا الإمكان.

وقد استغل الغزالي هذين المعنيين ضد الفلاسفة؛ قال: «إن استمرار العادة (بالأسباب والمسببات) مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية»، وإن «من جعل مجاري العادات لازمة لزومًا ضروريًا أحال جميع المعجزات». «والاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا ما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر:[1] مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والشفاء وشرب الدواء. وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريًّا في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وإدامة الحياة مع جز الرقبة.. ونحن نجوّز ملاقاة القطن للنار دون الاحتراق، ونجوّز انقلاب

(1) أي إنهما متباينان وليس هذا حكمًا تحليليًّا، كما سيقول هيوم وكنط، وذكرناه عنهما، فالمذهب جارٍ من قدماء الشكاك إلى أيامنا.

القطن رمادًا محترقًا دون ملاقاة النار، وهم (أي الفلاسفة) ينكرون جوازه، وليس له دليل إلا مشاهدة محصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده لا على الحصول به.. ونجوّز أن يُلقى نبي في النار ولا يحترق، إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي.. فإننا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقدة ولا يتأثر به».[1] هذا كلام صريح كل الصراحة، لم يقل هيوم أو غيره من المحدثين أصرح منه.

كذلك أراد مالبرانش أن يقيم فلسفة دينية تثبت تبعية المخلوقات للخالق تبعية مطلقة، كما يقتضي معنى المخلوق بالنسبة إلى معنى الخالق، وتناهض الفلسفات التي تضع المخلوقات بإزاء الخالق متقومة بذاتها فاعلة بقوى فيها، وأهمها فلسفة أرسطو وأتباعه من المدرسيين، فشايع ديكارت في إنكار الصور الجوهرية وما تنطوي عليه من القوى الفاعلية في المخلوقات، فلم يبقَ لها عنده عِلّيَّة، وشايع ديكارت في استقلال كل من النفس والجسد بذاته، وما ينتج عن هذا الاستقلال من استحالة التفاعل بينهما، كما شايعه في الآلية الكونية التي تقصر التفاعل على مجرد صدام خارجي بين أجزاء المادة، بل أربى عليه بأن سلب المادة كل قوة على مثل هذا الصدام، فعاد إلى حجة أناسيداموس وقال مثله: لا علاقة عِلّيَّة من جسم إلى روح، ولا من روح إلى جسم، ولا من جسم إلى جسم، ولا من روح إلى روح، وحشد الحجج المعروفة.

إننا لنعجب لهؤلاء المفكرين كيف لم يتنبهوا إلى الإشكالات التي يثيرها مذهبهم هذا، وهي كثيرة خطيرة: أولها دور منطقي أو مصادرة على المطلوب تقطع عليهم الطريق إلى الله فتقضي على المذهب من أساسه، تليها إشكالات في حق الذات الإلهية، فأخرى في حق الموجودات. أجل يلزمهم

(1) تهافت الفلاسفة: ص272، 276، 278، 279، 285، 287.

الدور أو المصادرة حين يتحدثون عن الله وهم عاجزون عن البرهنة على وجود الله؛ ذلك بأن علم الإنسان بالله يُكتسَب بتطبيق مبدأ العِلّيَّة للصعود من المخلوقات إلى الخالق، ولكن مبدأ العِلّيَّة مجروح في نظرهم، غير ذي موضوع في المخلوقات وغير ذي قيمة، إذن فليس يجوز تطبيقه للبلوغ إلى الله. فإن قالوا: إن الوحي وما يستند عليه من معجزات ينبئنا بوجود الله، سألناهم: ألسنا نعرف الوحي من بلاغ السلف للخلف، أيْ من طريق العِلّيَّة، فكيف نأخذ بالعِلّيَّة في هذه النقطة وننبذها في سائر النقاط؟ فسواء أرادوا أن يعتمدوا على العقل أو على النقل فلا مخرج لهم من هذين المأزقين.

ولا مخرج لهم من الإشكالات التي في حق الذات الإلهية: فإنه إذا كان الله هو الفاعل الأوحد الخالق في العباد أفعالهم، فإليه تعود الأفعال الشريرة، فلا يتصف بالقداسة والكمال. وإذا كانت الأفعال الشريرة عائدة إليه، فكيف ينهانا عنها ونحن لا نملك عملاً؟

هذا تناقض ينتزع من الله صفة الحكمة. وكيف يتوعدنا بالعقاب عليها، ويعاقب فعلاً كما يؤكد الشرع؟ هذا تناقض آخر ينتزع من الله صفة الطيبة وصفة العدل. كذلك نقول في الأفعال الخيرة: كيف يأمرنا بها وليس في وسعنا أن نأتيها بأنفسنا؟ وكيف يعدنا بالثواب عليها، وثبت فعلاً كما يؤكد الشرع، ولا فضل لنا فيها؟ فماذا يبقى لله من صفات الألوهية، بل من صفة التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، والعدل والظلم؟

وإذا اتجهنا إلى المخلوقات وجدنا فيها شواهد أخرى على تهافتهم: إنها جميعًا تبدو ناقصة نازعة إلى الاستكمال، وإذا لم يكن استكمال الموجود بفعل منه فلِمَ يوجد؟

وبخاصة متى كان عاقلاً مريدًا مندوبًا لاستكمال خلقي وديني. ثم إن لكل موجود طبيعة تبدو في أفعاله المطردة، ونحن نسمي هذه الأفعال

طبيعيـة بسـبب اطرادهـا، فـإن اطـراد الفعـل يـدل عـلى أنـه صـادر عـن قـوة قـارّة في الموجـود، ولـكل موجـود هيئـة أيْ تركيـب مـن أجـزاء أو أعضـاء، ولـكل جـزء أو عضـو هيئـة وتركيـب: فلِـمَ هـذا التركيـب العجيـب المتناسـق مـع خصائـص الأشـياء بحيـث نـرى العـين مثـلاً تـدرك الضـوء واللـون ولا تـدرك غـير ذلـك. ونـرى الأذن تـدرك الصـوت ولا تـدرك غـير ذلـك.. وهلـم جـرا. وإذا مـا تلـف عضـو أو اضطـرب جـزء منـه، انعـدم الفعـل أو اضطـرب بنفـس المقـدار. فكيـف لا نعتـبر العضـو أو جـزأه علـة؟ ومـا وجـه الـضرورة لتركيبـات مختلفـة تصـدر عنهـا أفعـال مختلفـة؟ ولِـم يحـد اللـه أيّ شيء مـن أيّ شيء بـأيّ شيء أو مـن دون شيء؟

لقـد ظنـوا أن في اختصـاص اللـه بالعِلّيَّـة وسـلبها عـن المخلوقـات تمجيـدًا للـه، والأمـر عـلى العكـس؛ فـإن عالَـمًا فعـالاً لأشـد إظهـارًا للقـدرة الإلهيـة وأعظـم تمجيـدًا للـه مـن عالَـم سـاكن ميـت مـسرح أشـباح وأوهـام، أليـس يُقـدَّر الصانـع بقـدْر صنعـه؟ فظنـوا أن عِلّيَّـة المخلوقـات قـوة إلهيـة خالقـة. والأمـر ينحـصر في الإخـراج مـن القـوة إلى الفعـل دون إيجـاد مـن عـدم. فكـما أنّ وجـود المخلوقـات مشـاركة في الوجـود الإلهـي الـذي هـو وجـود بالـذات، كذلـك عِلّيَّـة المخلوقـات مشـاركة في العِلّيَّـة الإلهيـة التـي هـي عِلّيَّـة بالـذات. فنحـن بـإزاء عِلّيَّـة أولى مسـتكفية بذاتهـا، وعلّيـة ثانيـة قابلـة، منهـا الوجـود والقـدرة عـلى الفعـل. وإن العقـل ليُقـر بالعِلّيَّـة الثانيـة بداهـةً، كـما هـو مشـاهَد، ويتأيـد إقـراره البديهـي بالأسـباب التـي ذكرناهـا.

ولابـن رشـد كلمتـان جامعتـان حاسـمتان لا نـرى خـيرًا منهـما لاختتـام هـذا البحـث: «أمـا الأشـعرية فقـد أنكـروا الأسـباب والمسـببات، وهـذا نظـر خـارج عـن الإنسـان بمـا هـو إنسـان».

وقـال: «العقـل إدراك الموجـودات بأسـبابها، وبـذا يفـترق مـن سـائر القـوى

المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل».[1] ومن قبله اعتقد الفلاسفة الإسلاميون بالعقل وعِلّية المخلوقات، وناضل عنهما المعتزلة أروع نضال.

(6) العلية الغائية

والعقل هو أيضًا الذي يستشف العِلّيَّة الغائية من وراء الظواهر المحسوسة، ويرى بين الغائية والفاعلية علاقة السابق واللاحق، فإذا رفعنا الغايات رفعنا العقل، وفاتنا التفسير النهائي للأشياء المستند على قضيتين كبريين: أولاهما أن كل فاعل فهو يفعل لغاية، والثانية أن كل مفعول فقد كان غاية قبل أن يُفعل، والاثنتان متعادلتان ينظر في كل منهما إلى وجهة. وإنما قدمنا الكلام على العليَّة الفاعلية لظهورها ولنفعها في الفحص عن العِلّيَّة الغائية، التي وإن كانت أولية مثلها، إلا أنها أدق على الفهم.

وخصوم الغائية هم الحسيون كافة، ينضم إليهم بعض العقليين، فالحسيون يجحدون العقل ومدركاته، فلا يعتقدون بترتيب سابق، بل يدعون أن كل ما يتكون من أشياء ويحدث من أفعال فهو نهاية ونتيجة لعوامل مادية آلية، ولا تحقيق لغاية.

ويفسرون الطبيعة بقولهم إن ذرات المادة تحركت منذ القدم بجميع الحركات الممكنة، وائتلفت بجميع الهيئات، وانتهت إلى الهيئات الراهنة. وإننا نحن الذين نفترض الغايات افتراضًا لما نشعر به من توخينا الغاية في أفعالنا، فنتصور الطبيعة على مثالنا، ونقول مثلاً: إن للطير جناحين (لكي) يطير، بينما التجربة لا تدل على أكثر من أن الطير يطير؛ (لأن) له جناحين، والجناحان تكونا اتفاقًا. هكذا يقولون، والمحدثون منهم يأخذون عن

(1) تهافت الفلاسفة: ص 417، وص 522.

القدمـاء دون تغيـير، أعنـي عـن ديمقريطـس، إمـام المذهـب المـادي وتابعيـه أبيقـور ولوكريـس.

وأشـياعهم مـن العقليـين يُخضعـون الطبيعـة للآليـة كي يفرضـوا عـلى العلـم الطبيعـي أن يكـون هندسـة وميكانيـكا، ومِـنْ ثَمَّـة ضروريًـا ومعقـولاً في عرفهـم، فيضعـون في المـادة قوانـين ذاتيـة تنظمهـا، ولا يدعونهـا للمصادقـة، وبينـما يقـف بعضهـم عنـد هـذا الحـد، مثـل سـبينوزا، يذهـب بعـض آخـر، مثـل أفلاطـون وديـكارت، إلى إخضـاع هـذه الآليـة لصانـع أو خالـق، فينتهـون إلى سـيطرة الغائيـة عـلى الآليـة في جملـة الكـون. فلنـشرع في تعريـف العِلّيـة الغائيـة وفي إثباتهـا.

«العلـة الغائيـة هـي التـي لأجلهـا الـشيء (أو الفعـل)، وهـي علـة بماهيتهـا ومعناهـا لعليـة العلـة الفاعليـة، ومعلولـة لهـا في وجودهـا». هـذه العبـارة لابـن سـينا[1] إيجـاز للمذهـب العقـلي الصحيـح الصـادر عـن أرسـطو وعـن أفلاطـون مـن قبلـه، وهـي تشـير إلى دليـل أول بقولهـا: إن الغائيـة علـة لعليـة العلـة الفاعليـة: ذلـك بأنـه لـولا الغايـة لاسـتوى الفعـل وعدمـه عنـد الفاعـل، فاسـتحال عليـه الميـل إلى أحدهـما، واسـتمر عـلى السـكون. فالفعـل كـما كان فعـلاً، دليـل عـلى أن الفاعـل قـد ارتـضى غايـة ارتضيـت لـه غايـة، وأن فعلـه كان لأجـل تحقيـق هـذا الغايـة. وبتعيـين الغايـة يتعـين الفعـل، فـإن الفاعـل يبـذل فعـلاً معينًـا ليحـدث مفعـولاً معينًـا، والفعـل المعـين هـو الـذي يتجـه إلى غايتـه، أي الـذي ينتهـي بذاتـه إلى حـد مناسـب لـه. ولـولا هـذا الحـد أو الغايـة لـكان أيّ فعـل يُحـدث أيّ مفعـول اتفاقًـا ومصادفـةً، وهـذا ممتنـع لامتنـاع تحـرك الفاعـل إذا لم تُعـيَّن وجهـة فعلـه. فالفاعـل، كـما أنّـه يحتـوي عـلى علـة البـدء بالفعـل، يحتـوي كذلـك عـلى علـة اتجـاه الفعـل. فالعلـة الفاعليـة مبـدأ الحركـة، والعلـة الغائيـة مبـدأ قصـد الحركـة، وهـي نهايتهـا متـى صـدر الفعـل.

(1) ما بعد الطبيعة في كتاب الإشارات والتنبيهات.

هـذا بالنسـبة إلى الفعـل في كل فاعـل. فـإذا مـا نظرنـا إلى الفاعـل في ذاتـه، كماهيــة أو طبيعــة، وجدنــاه كلاً منظــمًا، مطــرد الاتجــاه إلى تحقيــق غايــات معينــة بوســائل معينــة هــي الخصائــص والميــول والغرائــز والأعضــاء. وتعيــين الفعـل ووسـائله أو شروطـه، دليـل عـلى أن الفعـل الصـادر عـن قـوة مـا أو ميـل أو غريـزة أو عضـو، هـو مـن جهـة أخـرى علـة هـذه القـوة، أيْ الغايـة التـي وجـدت القـوة لأجلهـا، فهـو صـادر عنهـا وهـي مهيـأة لـه: فلـولا الطـيران مثـلاً لمـا فُهـم تركيـب الجناحـين، فالطـيران علـة الجناحـين عـلى نحـو مـا، أيْ علتهـما الغائيـة أو مـا لأجلـه الجناحـان. وكذلـك يقـال في الرؤيـة للعـين، وفي السـمع لـلأذن، وفي كل قـوة عـلى العمـوم، فإنهـا مهيـأة لفعلهـا.

وعـلاوة عـلى ترتيـب كل موجـود عـلى خيالـه، نشـاهد ترتيبًـا للموجـودات فيـما بينهـا: فالحـركات السـماوية آيـة في الانسـجام، والألفـة الكيميائيـة آيـة أخـرى، فـكأن العنـاصر الطبيعيـة يختـار كل منهـا أليفًـا، وبمقـدار محـدد، فتوجد عنهـا نفـس المركبـات. والأرض بينهـا وبـين الشـمس مسـافة تتيـح للحيـاة الوجود والنمـو، والتربـة تركيبهـا ضامــن لغــذاء النبـات والحيــوان، وتركيــب الهــواء يجعـل بعضــه صالحًــا للنبـات وبعضًــا آخـر صالحًــا للحيــوان، فيشــهق هــذا مــا يزفـر ذاك، بحيـث لـولا النبـات مـا عـاش الحيـوان. وثمـة أمثلـة عديـدة لا تُحـصى إلا بإحصـاء العلـوم، فـإن كل علـم عبـارة عـن ترتيـب مـا، وبـين العلـوم ترتيــب وترابــط، والذيــن يســتهينون بالترتيــب، محتجــين بمــا يبــدو مــن إخــلال بـه، يسـلمونه مـن حيـث لا يريـدون؛ إذ ليـس يعتـبر النقـص كذلـك إلا بالقيـاس إلى غايـة.

وإذا أخذنـا بتمييـز كنـط بـين غايـة باطنـة في الموجـود وغايـة ظاهـرة خارجة عنـه، لم نُعـطِ هـذا التمييـز سـوى قيمـة اعتباريـة: فالنبـات والحيـوان غايتهـما الباطنـة مــن الاعتــداء حفــظ حياتهــما، والأغذيـة غايتهـما الظاهـرة، فالغايتـان متحدتـان. ولا يوجـد مثـل هـذا التقابـل إلا باعتبـار النسـبة من الأعـلى إلى الأدنى،

أما الأدنى نفسه فهو غاية ظاهرة للأعلى وليس له غاية باطنة تقابله، ففي كل ترتيب الأدنى مرتب للأعلى وحسب. وقد يتعذر تعيين الغاية الظاهرة لموجود ما، ولكن ترتيب هذا الموجود في ذاته دليل كافٍ على أنه أُوجد لنفع وفائدة. وكم من المنافع والفوائد ظلت خافية أزمانًا متطاولة ثم بانت للباحثين. فمن المعقول أن نقيس الحاضر إلى الماضي وننتظر استكمال علمنا بالوجود.

فلا محيص من الفرق بين الغائية والمصادفة فرقًا حاسمًا: والواقع أننا نرى البذرة تُخرج نباتًا من نوعها فندرك أن هذا طبيعي، ونرى المطر والبرد يهلكان النبات فلا نحكم بأن المقصود بهما هذا الإهلاك، بل ندرك أن الأمر يحدث مصادفة. وكلما أردنا أن نعلل فعلاً ما من أفعال أيّ موجود كان، وجدناه يقتضي غاية بالضرورة، كما أنّه يقتضي فاعلاً.

ليس مبدأ الغاية محض تطبيق تجربتنا الباطنة على التجربة الظاهرة، ولكنه مبدأ مطلق مهيمن على كل موجود وكل فعل. ولا نستثني الإنسان؛ فأفعاله البدنية تعلَّل بتركيب بدنه، كما تعلل أفعال سائر الموجودات بتركيبها، فتؤدي أعضاؤه وظائفها، أيْ غاياتها دون أن يريد أو يحس، كالقلب والمعدة وما إليهما. وأفعاله المعنوية وغاياته المقصودة تنتهي إلى غاية أخيرة مركوزة فيه طبعًا، هي طلب السعادة؛ إذ إنه يفعل كل ما يفعل ابتغاء أن يصير سعيدًا، ولولا هذه الغاية لما خرج من القوة إلى أيّ فعل، بحيث تعود الغايات المباشرة في الإنسان، أيْ المعلومة المقصودة، إلى غاية غير مباشرة، وتعود جميع الغايات غايات مباشرة لعلة تصورتها وأرادتها وأوجدتها. فإذا سأل الحسيون، وهم يسألون فعلاً: كيف تفعل الغاية وهي معدومة في الحال رهينة بالاستقبال؟ أجبناهم أنها موجودة حالاً في قوة الماهية أو الطبيعة، فعالة بها.

وشتان بين هذا التفسير الصادر عن فطرة العقل، وبين التفسير الحسي المعتمد على المصادفة كل الاعتماد؛ فأولاً يفترض الحسيون أن جميع التأليفات

الممكنـة بـين أجـزاء المـادة قـد حدثـت تـارة أو طـورًا، وأن كل موجـود فهـو نتيجـة لمحـاولات كثـيرة، بَيْـدَ أنَّـا نسـتطيع أن نفـترض أن أبسـط التأليفـات هـي التـي تكـررت بـلا انقطـاع لبسـاطتها وسـهولة ائتلافهـا، وأن التأليفـات المعقـدة لم تحـدث قـط أو حدثـت نـادرًا لتعقدهـا وصعوبـة اجتماعهـا، فكيـف نفسر وجـود الكائنـات المعقـدة؟ وثانيًـا: هـم يكلـون إلى البيئـة غـير الحيـة غـير الحاسـة غـير العاقلـة، تكيُّـف المـادة حتـى تصـير حيـة حاسـة عاقلـة. والفـرق هائـل والمسـافة سحيقة بـين كل درجـة مـن هـذه الدرجـات والتـي تليهـا، فـلا تعـبر.

وثالثًـا: هـم يتصـورون هـذا التكييـف حركـة نحـو الأحسـن الأكمـل، والحركـة في ذاتهـا ممكنـة أيضًـا نحـو الأسـوأ، فلِـمَ حدثـت في سـبيل التقـدم؟ إذا أردنـا جعلهـا معقولـة فيجـب أن نفـترض في السـديم الأول اتجاهًـا غائيًّـا؛ إذ إن المـادة لا تنتظـم مـن تلقـاء ذاتهـا، وهـي بذاتهـا لا تقتـضي تركيبًـا معينًـا، فكيـف ائتلفـت أجـزاء الجناحـين والأذن والعـين ومـا إلى ذلـك مـن أعضـاء عجيبـة مدهشـة؟

أفليـس يلـزم القـول بسـبق الغايـات مـن حيـث إن الغايـة تنطـوي عـلى وحـدة نظاميـة تعـين الأجـزاء وتعـين ائتلافهـا؟ إن الغايـة علـة حقًـا، بـل هـي علـة العلـل مـا دامـت هـي التـي تبعـث الفاعـل عـلى الفعـل، فيؤثـر الفاعـل في المـادة أو في الصـورة أو في كلتيهـما. فقولنـا: «إن كـذا هـو مـن أجـل كـذا» تعليـل حقيقـي لـه مثـل مـا للعلـة الفاعليـة مـن قيمـة وجوديـة وعقليـة.

يعـارض الحسـيون الغايـة بالنتيجـة، وليـس بـين هذيـن المعنيـين تعـارض، بـل مـن الممكـن أن تكـون النتيجـة غايـة في الوقـت نفسـه: إذا قيـل إن السـاعة تقيـس الزمـان (لأن) أجزاءهـا منسـقة فيـما بينهـا، فليـس للقائـل أن يسـتنتج أن هـذه الأجـزاء لم تنسـق (لأجـل) قيـاس الزمـان، وإذا قيـل إن الطير يطـير (لأن) له جناحـين، وأنـه حـي يـرزق (لكونـه) محكـم التركيـب، فليـس يمحـو هـذا القـول السـؤال عمـن ركَّبـه وأحكـم تركيبـه، ولِـمَ كان لـه جناحـان، يعـترف الحسـيون

بأن المصنوعات الإنسانية مسبوقة بصورها في أذهان صُنّاعها وبالغاية منها. فإذا ما عرضوا للموجودات الطبيعية التي هي أيضًا جميلة منسقة من الوسائل والغايات، أبوا إلا أن يعتبروها نتائج علل آلية؛ في أيّ منطق يجوز تقرير نوعين من العِلّيَّة متضادين كل التضاد لتفسير شيئين متشابهين تمام التشابه، فتكون طائراتنا غائية وأجنحة الطير آلية؟

هذا هو المذهب العقلي السليم، نادى به أنكساغوراس حين قال: «هو العقل الذي رتب الكل، وهو علة الأشياء جميعًا». وسمع سقراط قارئًا يقرأ هذه العبارة، فغشيته نشوة عظيمة، وراح يفكر أن جلوسه بالسجن، مثلاً، لا يعلل بحركات عظامه وعضلاته، بل باستصوابه أن يتحمل القصاص الذي استصوبت المحكمة فرضه عليه، وإلا لكانت عظامه وعضلاته حملته إلى بلد آخر. وثبت لديه أن تسميتها عللاً منتهى الضلال، وأن العلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه، فإن شيئًا لا يُفعل إلا إذا قصد إلى غاية، أو قصد به إلى غاية بتركيب سببها في طبيعته. والغاية لا تتمثل إلا في العقل. أما المادة فشرط للفعل، أو علة ثانوية خلو من العقل، يستخدمها العقل وسيلة وموضوعًا، فليس يعلل العالَم بالعناصر كعلل أصيلة، بل بعلة عليا عاقلة تُسخر العناصر لغايات. واقتنع أفلاطون بهذا الرأي، وراح يبشر به في إيمان وحماسة لا مزيد عليهما، واتخذ منه أساسًا أقام فوقه مذهبًا كان أول فلسفة عقلية تامة المعالم، واقتنع بالرأي أرسطو، وأشاد بالعقل أيما إشادة: رفعه فوق سائر القوى الدراكة، وقال: إنه أشرف جزء في الإنسان، وإن فعله ألذ فعل لأنه تصور الأمور الجميلة الإلهية، بل هو السعادة القصوى، والإنسان لا يحيا على هذا النحو بما هو إنسان، بل باعتبار أن فيه شيئًا إلهيًّا.

وهذه القضية النظرية تستتبع نتيجة عملية يعبر عنها الفيلسوف بقوله: «فلا ينبغي اتباع الذين يحثوننا على أن نفكر أفكارًا إنسانية لكوننا أناسي،

وأفكارًا فانية لكوننا فانين، بل يجب أن نعمل كل ما في الوسع لكي نحيا وفقًا لهذا الجزء الذي هو أشرف قوانا، فلئن كان صغير المقدار فإنه يعلو على سائر الأجزاء علوًّا كبيرًا قوةً وكرامةً».[1] فما أشد الأسف لانحراف الفلاسفة عن هذا الطريق الملكي، وسلوكهم طرقًا ملتوية مظلمة لا منفذ لها إلا إلى الإخفاق في تفسير الوجود وفي تدبير الحياة. وهذا الكتاب شاهد على أنهم كثير، وأن الفلسفة لتبدو في معظمها -إن لم نقل في كلها- مشبعة بالشك والإنكار، حتى لقد يظن بنا الكثيرون لأول وهلة قسطًا كبيرًا من التفاؤل أو السذاجة لمعارضة الشك ومناصرة اليقين، لكننا نأمل أن يقتنعوا بأدلتنا، فيستنير وجه الفلسفة في نظرهم، ويحل الإيمان في قلوبهم، ويفرحوا بالعقل أعظم فرح.

(1) انظر «ف ي»، دفاع أرسطو عن الغائية، فقرة 61، إشادته بالعقل، فقرة 80.

الفهرس

هذا الكتاب

تناول هذا الكتاب أهمية دور العقل في إدراك الموجوداتِ التي يُعنَى بها مبحث الأنطولوجيا (مبحث الوجود) باعتباره أحد المباحث الفلسفية الأساسية، ويرى الكاتب أن المعرفة العقلية أرقى من المعرفة الحسية، وذلك باعتبار أن العقل جارحة إنسانية تمتلكُ قوة تُمكِّنها من إدراك أنماط شتى من المعارف اللامادية، ويربط الكاتب بين الموجودات والدور الذي يلعبه العقل في إدراكها؛ باعتبار أنّ العقل هو الرئيس المدبر لشئون الحكم في الموجودات من نباتاتٍ وحيوانات وغيرها؛ أيْ إنه هو القاضي الذي يمتلكُ القول الفصل في الحكم على الموجودات وما تتفرع إليه من مبادئ وأقسام.

يوسف بطرس كرم .. مفكر ومؤرخ وفيلسوف مصري، لبناني الأصل (8 ديسمبر 1886 ـ 28 مايو 1959).

من عائلة مارونيّة، هاجرت من بيروت إلى مدينة طنطا بمصر.

التحق بمدرسة القدِّيس جاورجيوس فدرس فيها المرحلة الابتدائيّة والمتوسّطة والثانويّة، وفي عام 1902 التحق بمدرسة القدِّيس لويس بطنطا أيضًا. ثمّ غادرها ليعمل موظّفًا في البنك الأهلي بطنطا.

استقال بعدها، وتوجّه إلى باريس ليتابع دروسه الجامعيّة.

حصل على «دبلوم الدراسات العُليا» ثم الدكتوراه (عن فلسفة ديكارت) من جامعة السوربون، قسم الفلسفة.

عمل مدرّسًا للفلسفة في معاهد فرنسيّة خاصّة.

عاد إلى مصر عام 1919، وبدأ يدرّس في جامعة فؤاد الأوّل بالقاهرة.


97899775462152

